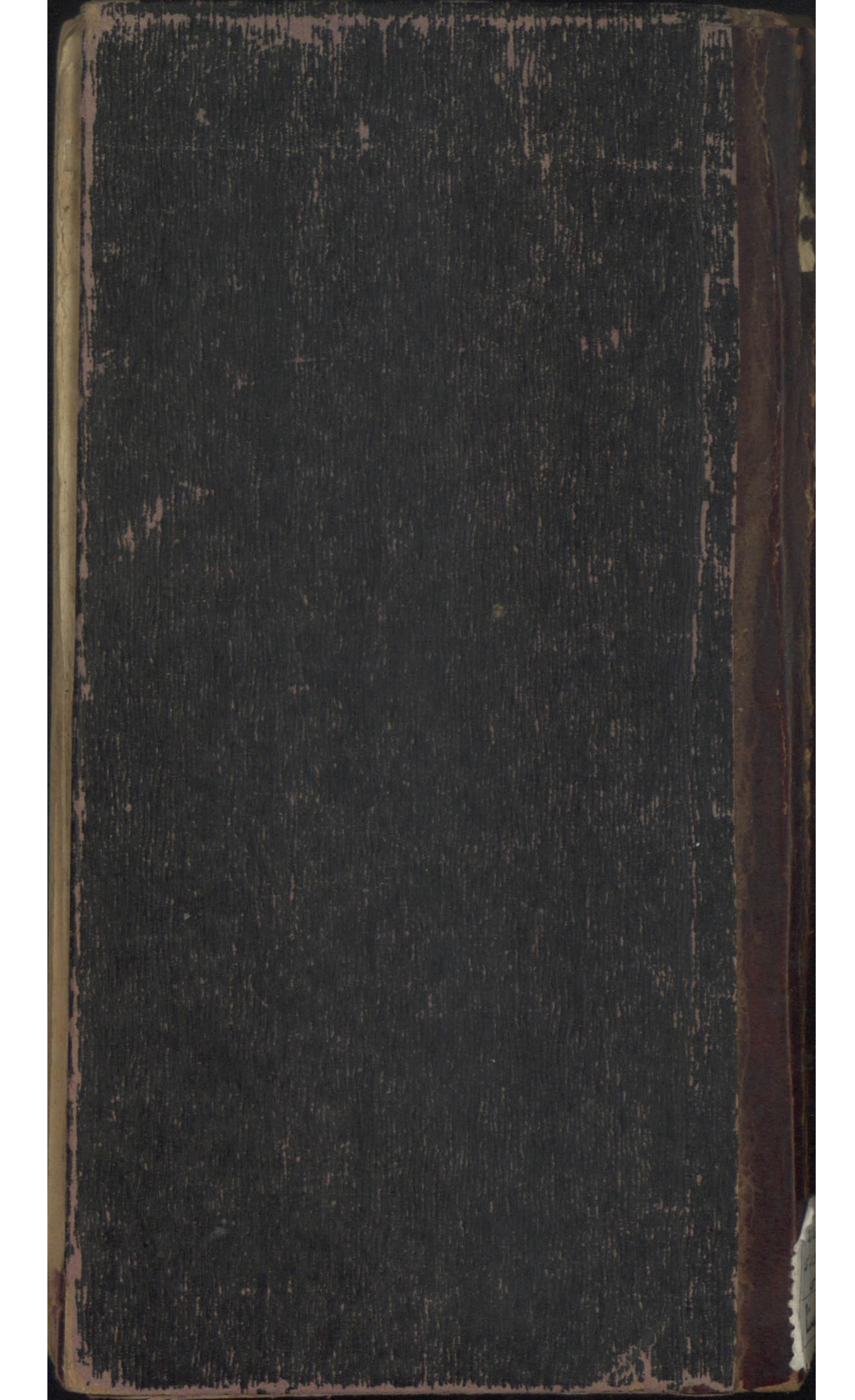
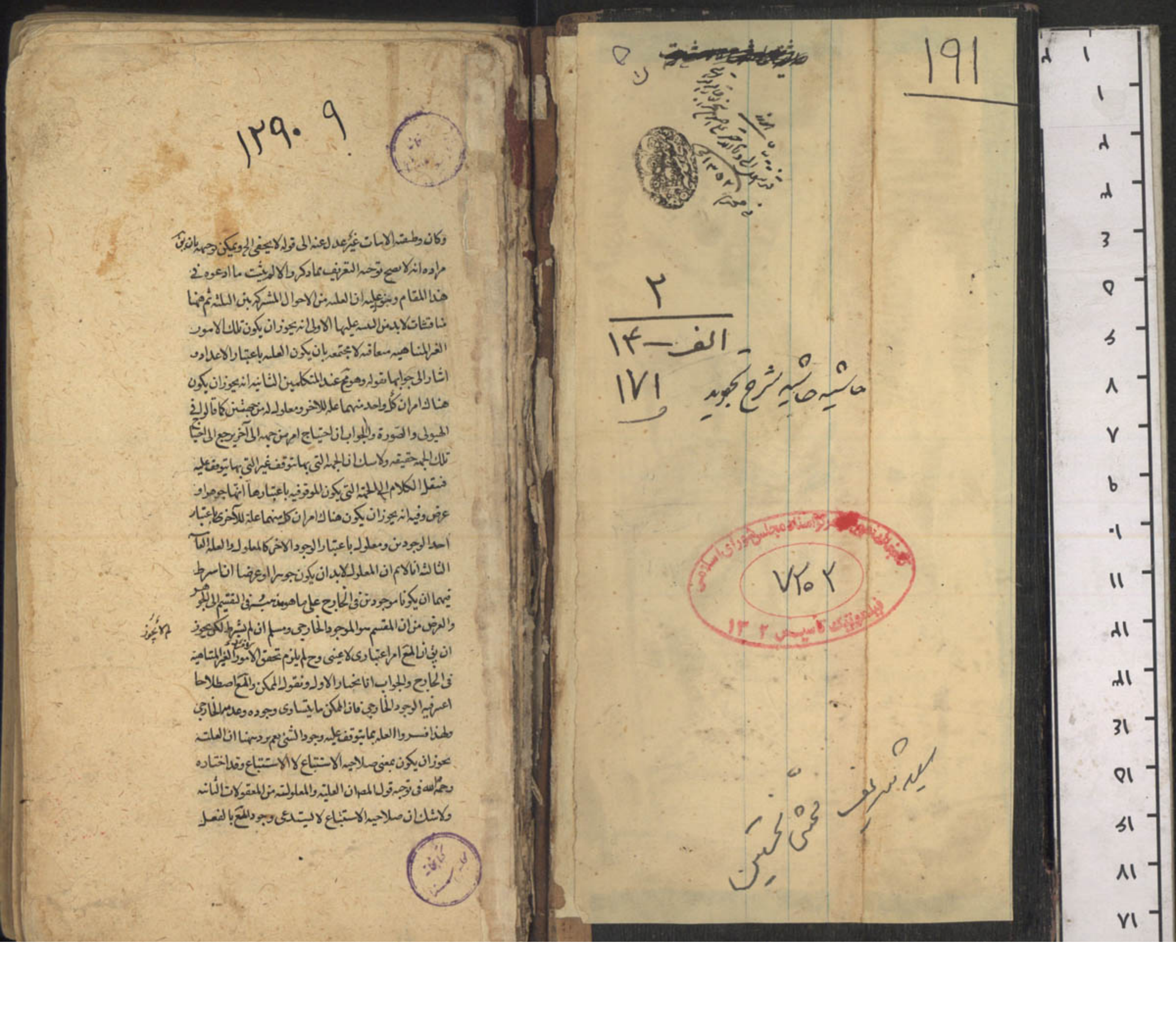


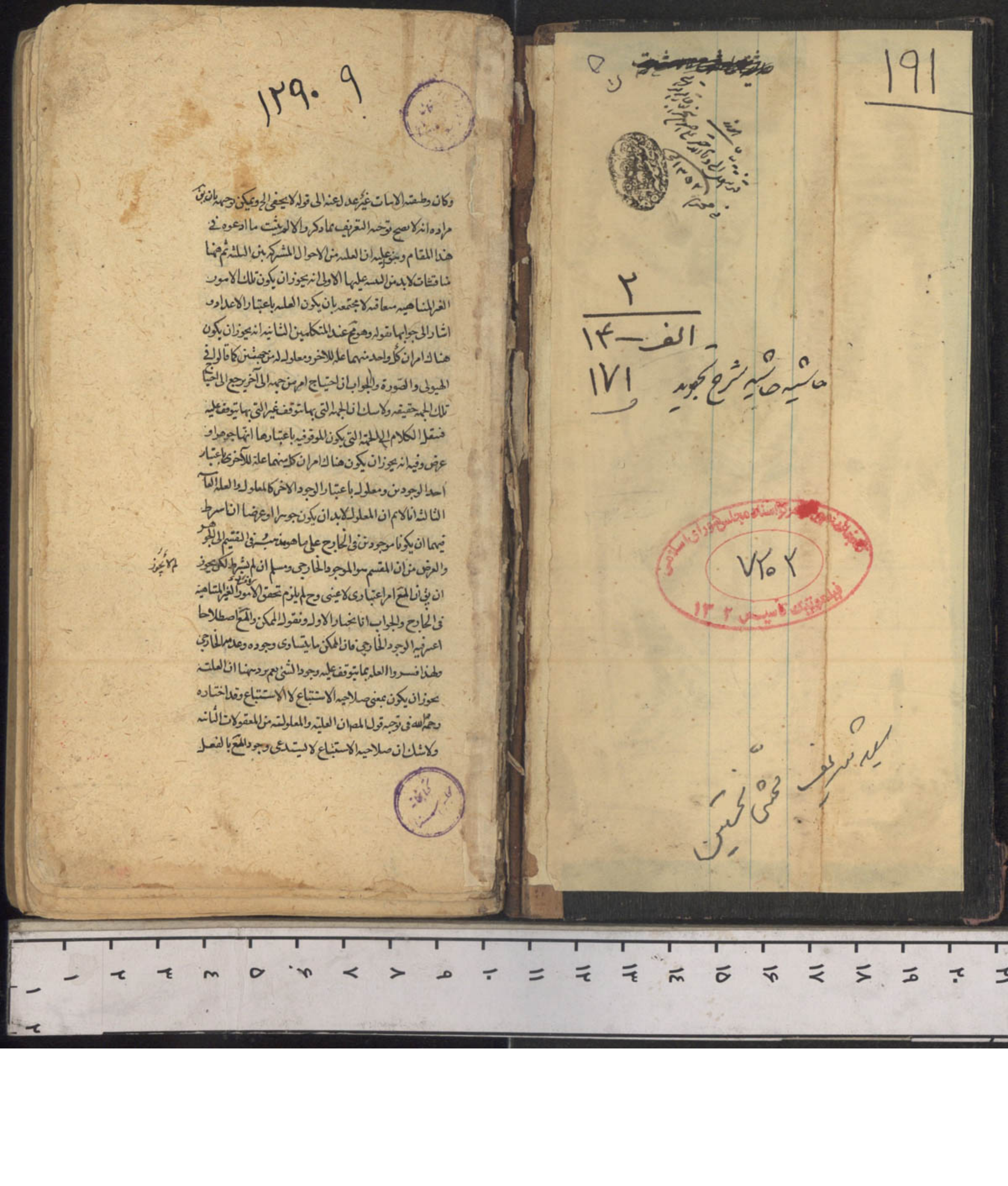


وكان وطعنه الاسات غير عدل عنه الى قوله لا يخفى الخ ويمكن توجيهه بان يكون
مراده انه لا يصح توجيه التعريف بما ذكره والا لم يثبت ما ادعوه في
هذا المقام ويتوجه عليه ان العلة من الاحوال المشتركة بين الثلثة ثم ههنا
مناقشات لا بد من التنبيه عليها الاولى انه يجوز ان يكون تلك الامور
الغير المتناهية متعاقبة لا مجتمعة بان يكون العلة باعتبار الاعداد و
اشار الى جوابها بقوله وهو تم عند المتكلمين الثانية انه يجوز ان يكون
هناك امران كل واحد منهما علة للاخر ومعلول له من جهتين كما قالوا في
الهيولى والصورة والجواب ان احتياج امر من جهة الى آخر يرجع الى احتياج
تلك الجهة حقيقة ولا شك ان الجهة التي بها توقف غير التي بها يتوقف عليه
فنقل الكلام الى الجهة التي يكون الموقوف باعتبارها انها جوهر او
عرض وفيه انه يجوز ان يكون هناك امران كل منهما علة للآخر باعتبار
احد الوجودين ومعلول باعتبار الوجود الآخر كالمعلول والعلة الغا[ئية]
الثالثة انا لا نم ان المعلول لا بد ان يكون جوهرا او عرضا انما شرط
فيهما ان يكونا موجودين في الخارج على ما هو مذهب [illegible] في التقسيم الى الجوهر
والعرض من ان المقسم هو الموجود الخارجي وسلم ان لم يشترط لكن يجوز
ان يكون الممتنع امر اعتباري لا عيني وح لم يلزم تحقق الامور الغير المتناهية
في الخارج والجواب انا نختار الاول ونقول الممكن والممتنع اصطلاحا
اعتبر فيه الوجود الخارجي فان الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه الخارجي
ولهذا فسروا العلة بما يتوقف عليه وجود الشيء نعم يرد ههنا ان العلة
يجوز ان يكون بمعنى صلاحية الاستتباع لا الاستتباع وقد اختاره
رحمه الله في توجيه قول المصنف ان العلية والمعلولية من المعقولات الثانية
ولا شك ان صلاحية الاستتباع لا يستدعي وجود الممتنع بالفعل

لا يجوز

حاشیه حاشیه شرح تجرید

سید شریف محشی تجرید



وكان وطعنه الاثبات غير عد لعنه الى قوله لايخفى الخ ويمكن توجيهه بان يكون
مراده انه لا يصح توجيه التعريف بما ذكره والا لم يثبت ما ادعوه في
هذا المقام وبنوا عليه ان العلية من الاحوال المشتركة بين الثلثة ثم ههنا
مناقشات لابد من التنبيه عليها الاولى انه يجوز ان يكون تلك الامور
الغير المتناهية متعاقبة لا مجتمعة بان يكون العلية باعتبار الاعداد و
اشار الى جوابها بقوله وهو تم عند المتكلمين الثانية انه يجوز ان يكون
هناك امران كل واحد منهما علة للاخر ومعلول له من جهتين كما قالوا في
الهيولى والصورة والجواب ان احتياج امر من جهة الى آخر يرجع الى احتياج
تلك الجهة حقيقة ولا شك ان الجهة التي بها توقف غير التي بها يتوقف عليه
فينقل الكلام الى الجهة التي يكون الموقوف فيه باعتبارها انها جوهر او
عرض وفيه انه يجوز ان يكون هناك امران كل منهما علة للآخر لا باعتبار
احد الوجودين ومعلول باعتبار الوجود الاخر كالمعلول والعلة الغائية
الثالثة انا لا نم ان المعلول لابد ان يكون جوهرا او عرضا انما شرط
فيهما ان يكونا موجودين في الخارج على ما هو مذهب في التقسيم الى الجوهر
والعرض من ان المقسم هو الموجود الخارجي وسلم ان لم يشترط لكن يجوز
ان يكون الممتنع امرا اعتباريا لا عينيا وح لم يلزم تحقق الامور الغير المتناهية
في الخارج والجواب انا نختار الاول ونقول الممكن والممتنع اصطلاحا
اعتبر فيه الوجود الخارجي فان الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه الخارجي
ولهذا فسروا العلة بما يتوقف عليه وجود الشيء نعم يرد ههنا ان العلة
يجوز ان يكون بمعنى صلاحية الاستتباع لا الاستتباع وقد اختاره
رحمه الله في توجيه قول المص ان العلية والمعلولية من المعقولات الثانية
ولا شك ان صلاحية الاستتباع لا يستدعي وجود الممتنع بالفعل

لم لا يجوز

حاشیه حاشیه شرح تجرید

سید شریف محشی تجرید

فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وقد تومش ههنا بوجه آخر
وهو ان كل واحد من الممكنات يصدق عليه انه علة للمجموع المركب من
جميع الممكنات وهذا التركيب وان كان اعتباريا لكن وجود المجموع ليس
باعتبار العقل اذ لا شك ان معروض الكثرة يكون موجودا لاتحاد اذ لا
معنى للكثرة الا مجموع الوحدات وكون التركيب اعتباريا لا ينافي في ان
يكون توقف المجموع على كل واحد بحسب الواقع مع قطع النظر عن
الاعتبار وهذا كما يقولون في اثبات الواجب من ان مجموع الممكنات
بحيث لا يشذ عنها موجود ممكن لا بد له من علة وقد اعترف الاستاد به ههنا
فان نقل الكلام الى هذا المجموع انه جوهر او عرض فلا بد ان يكون علة
لا مرتجا انه علة للمجموع المركب منه ومن الواجب ايضا وبعد نقل الكلام
الى هذا المجموع نقول ان هذا المجموع علة تامة لنفسها كما سيجيء ان
المركب من الواجب والممتنع الاول علة تامة لنفسها ويكفي لصدق العلة
المطلقة هذا القدر واطلاق العلة على التامة على ما اراده رحمه الله بحسب
المعنى المشهور المشترك للعلة لا بحسب اللفظ على ما اختاره الشارح
هذا وههنا سوال مشهور عن بعض الفضلاء وهو انه اذا لزم من
وجود الاثنين وجود ثالث هو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض
وصف الثلثة لزم من وجود الثالث وجود رابع هو معروض وصف الاربعة
وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية المرتبة
والجواب عنه ان الرابع الذي هو معروض وصف الاربعة اعتباري
محض ولا يتحقق في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل
من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المعروضين اولا وجزئية المجموع
المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه

مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون
موجودا في الخارج بل الوضح فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة
فيه وسيجيء فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام فان قيل
الوجوب ليس من الامور العامة فالايراد على التعريف بعدم صدقه على
الوجوب مما لا وجه له قلت مقتضى هذا التعريف انه اذا كان احد المتقابلين
من الامور العامة كان المقابل الاخر ايضا منها وهو ظ واشار اليه في حاشية
الحاشية حيث قال لا يخفى انه اذا جعل الوجوب الذاتي من الامور العامة كما
هو مقتضى هذا التعريف ولا شك ان الامكان من الامور العامة فمقابله
الذي يتعلق به الغرض العلمي وهو الوجوب ايضا من الامور العامة مع عدم
صدق التعريف عليه على تقدير حمل التقابل على المعنى الاصطلاحي هذا فان
قلت في جواب هذا السوال ذكر الوجوب ليس بيانا للمادة استقامة
التعريف بل ذكره ليظهر ان الذي جعل مقابلا للامكان ويتعلق به الغرض
العلمي ليس مقابلا له بالمعنى الاصطلاحي قلت هذا مع انه لا يلائم
ما ذكره في حاشية الحاشية على ما نقلنا يأبى عنه قوله ومقابل كل منهما
بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين اي ضرورة
احد الطرفين على ما في بعض النسخ وسلب ضرورة الطرف الموافق والفرق
بين اللاوجوب وسلب ضرورة الطرف الموافق ان الاول محمول
بالمواطاة على المهيات دون الثاني والاول نقيض الوجوب باعتبار
حمل المواطاة والثاني نقيض له باعتبار حمل الاشتقاق وسيجيء
توضيحه وتفصيله وذكر اللاامكان مع ضرورة الطرفين لعله ايماء
الى الخلاف الذي وقع بينه وبين السيد حيث ذهب رحمه الله الى ان
نقيض السلب سلب الايجاب وذهب السيد الى ان نقيضه سلب السلب

فاشار اليهما معًا وحكم بعدم تعلق الغرض العلمي بهما حتى لا يبقى للخصم طريق
دفع اصلا ويرد على ما وجه به التعريف ان المعية من الامور العامة وهو مع التقدم
لاتناول المتاخر المحض ومع التاخر لاتناول المقدم المحض كالواجب
وايضا يدخل جميع الصفات المختصة بالواجب كعلمه وقدرته وارادته
وغير ذلك اذ كل منها مع الامكان لشمل جميع الموجودات وتعلق الغرض
العلمي بكل منهما وبين كل منها وبين الامكان يحقق المباينة والمنافاة
في الجملة لا يخفى ان التعريف المذكور في اصل الشرح غير شامل للوجوب
الذاتي والتعريف الثالث شامل له فلم يكن بين التعريفين مساواة مع
انهما تعريفان لمفهوم واحد فلا بد ان يكونا متساويين اللهم الا ان
يلتزم ان للامر العام معنيين وفيه تعسف وكلا بعد ان يراد بالمقابل
ما ذكر في مقابله ويجعل قرينها له في عنوان الفصل كما في القدم والحدوث
وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وح لا يرد عليه ما اورده رحمه الله ولا يحتاج
التعريف الى اعتبار القيد الزائد كما لا يخفى فتامل ثم اعلم ان التعريف
الثاني الذي ذكره الشارح في الحاشية يعني ارجاعه الى التعريف الاول
الذي ذكره في الشرح بان يكون المراد بالجميع والاكثر جميع اقسام الموجود
الثلاثة الواجب والجوهر والعرض واكثرها اي اثنان منها هذا ولا يصدق
التعريف على الاحوال المختصة بالاعراض الشاملة لها اذا شخاص العرض
اكثر من الواجب نعم شانه والجواهر كما لا يخفى فان العدم بمعنى رفع
الوجود من احوال الموجود اي يصدق على ما يصدق عليه الموجود و
هذا كما في الاستيقاظ من احوال النائم ولا يلزم من كون شيء حالا لما
يصدق عليه مفهوم جواز اجتماعه مع ذلك المفهوم ثم انه كتب لتحصيل
العدم بمعنى رفع الوجود حاشية وهي قوله اي بمعنى السلب فان كون

والا لصدق

العدم بمعنى العدول من احوال الموجود فظ لا حاجة الى التعرض له واراد
بالسلب محمول سالبة المحمول وبالعدول محمول المعدولة فمعنى قولنا زيد
معدوم على الاول زيد هو ليس بموجود وعلى الثاني زيد هو لا موجود و
الوجه في ظهور كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود بالنسبة الى العدم
بمعنى السلب ان المتبادر من احوال الموجود ما يختص بالموجود ولا
يوجد في غيره ولهذا قيل الماشي ليس من احوال الانسان حقيقة بل من
احوال الحيوان او ما يكون منشاؤه الوجود بناء على ان تعليق الحكم بالوصف
مشعر بعليته وعلى التقديرين لا يتناول العدم بمعنى السلب بناء على ما
تقرر عندهم ان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع بل يصدق
عند عدم الموضوع بخلاف العدول اذ المعدولة صدقها موقوف على
وجود الموضوع عندهم فيدخل العدم بمعنى العدول على التقديرين
واراد بالعدم مطلق العدم كما هو الظ للتسجيل على الخصم حتى لا يبقى
له مفر بالتخصيص بقسم منه وان كان خلاف الظ وخص الامتناع بما
بالغير والمطلق له لا ان الامتناع الذاتي وان اخذ بالنسبة الى خصوص
الوجود الخارجي وجعل من احوال الموجود بناء على ان المراد الموجود المطلق
لم يتناول الجوهر والعرض بناء على ان الجوهر والعرض من اقسام الممكن الموجود
في الخارج فان الامور الاعتبارية خارجة عنهما قوله لا يتبادر من العبارة
اي من عبارة تعريف الامر العام ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال
الموجود من حيث هو موجود اما الاول فلما مر ولان المتبادر من عدم
الاختصاص بقسم من الموجود اختصاصه بالمقسم على طريق المفهوم واما
الثاني فلما قوله لانا نقول فيخرج الامكان ونظائره هي حيث عدم حمل العبارة
على المتبادر والا فيخرج الامكان ونظائره مثل ما اخرجت به العدم والامتناع

الشارح

اما الامكان فعلى التوجيهين واما نظايره واداديها مالم يتاخر عن
الوجود كالاحتياج ونفس الوجود لا الوجوب لانه المتنازع فيه فبعضها
على التوجيهين وبعضها على التوجيه الثاني فقط وقوله في الحاشية
لا يقتضي ثبوت الامكان ثبوت بل كل شي لغيره ظاهره انه متوجه على
دعوى خروج الامكان ونظايره على التوجيهين لكن الجواب الاول
لا ينطبق الا على الامكان والجواب الثاني يختص ظاهرا بالتوجيه
الثاني والتفصيل ان ههنا اوجها منها ان السوال متوجه على دعوى
خروج الامكان ونظايره على التوجيهين كما هو الظ وقوله لانا نقول
الى قوله واما على ما سنحققه جواب مختص بالامكان لكن على التوجيهين
وقوله على ما سنحققه جواب شامل للامكان ونظايره على التوجيهين

وامامه

وتقريره ان التحقيق عندنا ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستلزم ثبوت
ذلك الغير في نفسه اي غير منفك عنه وهذا الحكم شامل للامكان
ونظايره وللعدم والامتناع ايض وعلى هذا فعلى التوجيه الاول كما لا
الامكان ونظايره يدخل العدم والامتناع ايض وعلى التوجيه الثاني
كما يخرج العدم والامتناع يخرج الامكان ونظايره ومنها ان السوال
مختص بالامكان على التوجيه الثاني وح يكون الجواب الاول تاما
منطبقا على تمام السوال كالجواب الثاني ومنها ان الجواب يتم بالاول
وقوله على ما سنحققه تحقيق لتلك المقدمة المشهورة وبيان حقيقة
الحال فيها لا انه جواب اخر الى غير ذلك من تلك الاحتمالات ولا
يخفى ما في التوجيهين الاخيرين ولطف التوجيه الاول بالنسبة اليهما
وكون التقرير المذكور في الجواب الثاني جاريا على التحقيق الاول

والجواب الاول

بان نقول على قاعدة الفرعية كما يدخل الامكان ونظايره كذلك

يدخل العدم والامتناع لا تقدح في صحته وهو ظ بل ولا في لطفه انهم لان
الجواب الاول جواب على تحقيق المص ومن تبعه كالش كما ان الثاني
على تحقيقه والمعترض لما بنى السوال على تحقيقهم نبه على انهم كما قالوا بالفرعية
قالوا بان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع فيخرج الامكان
والحاصل انه بصدد التحقيق في كلا الجوابين وما ذكره في الجواب
الثاني كان تحقيقا على رايه كما كان ما ذكره في الاول تحقيقا على
زعمهم واذا اجري ما ذكره في الثاني في الاول صار جدليا على
رايهم بقي ههنا امور الاول ان المص لم يقل بالسالبة المحمول وانها لا
تقتضي وجود الموضوع فكيف يجاب بها عن قبله والجواب ان غيره المص
من المصنفين القائلين بالسالبة المحمول اوردوا بحث العدم في
الامور العامة وكان هذا الكلام من قبلهم الثاني ان الموجود المعتبر
في تعريف الامر العام ينبغي حمله على الموجود الخارجي لان المقسم في
تقسيم المفهوم الى الواجب والجوهر والعرض هو الموجود الخارجي اي
ما يمكن ان يكون موجودا في الخارج والا دخل الممتنعات في التقسيم
وح لا يرد السوال المذكور في الحاشية بقوله لا تقح الثالث ان
دخول السلب في مفهوم العدم والامكان لا يكفي في كون القضية سالبة
المحمول لان هذا مشترك بينها وبين المعدولة بل الفرق بان السلب في
السالبة المحمول وارد على نسبة المحمول المحصل الى الموضوع كما استفيد
من معناها حيث قيل معناها زيد ليس كاتبا ست وكذا ما قيل انا
نسلب المحمول عن الموضوع ثم نرجع ونحمل ذلك السلب على الموضوع وفي
المعدولة على نفس المحمول المحصل فان قلت العدم نقيض الوجود
ويصح ان نقابل السلب والايجاب اي التناقض بين العقدين

يصدق ولا يتحقق في غيرهما فح يكون السلب في مفهوم العدم واردا
على ثبوت الوجود للموضوع لا نفس الوجود قلت على هذا لا يكون كل
عدم في الحقيقة الا عدما لغيره لان السلب وارد على الثبوت لغيره
ولكان محمول المعدولة كالسالبة المحمول مركبا من اجزاء ثلثة والفرق بالاجمال
والتفصيل مع ان ظاهر تعريف النقيض يأبى عنه على ان هذا الجواب
لو صح انما يصح في العدم ولا يجري في الامكان تامل فان قيل
ليس رفع الوجود المط اعلم انه يمكن الايراد برفع الوجود المطلق والذهني
من وجهين الاول انه لما تقرر ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستدعي ثبوت
ذلك الغير في نفسه فلا يثبت العدم المط للامر والا لزم اجتماع
النقيضين وكذا الذهني بناء على ما تقرر من ان العدم مطلقا من
المعقولات الثانية ولا يخفى عدم اباء عبارة السؤال عنه لكنه لا ينطبق
عليه الجواب الثاني المشار اليه بقوله على انه يمكن ان تق الخ وذلك لانه لا
يلزم من عدم وجوب اتصاف الماهيات بالوجود المط او الذهني الا ان
سلب ذلك الوجود عنها ممكن نظرا الى ذواتها كما قرره لان اتصافها
بنقايضها ممكن كيف واتصافها بها مستلزم لاتصافها بنقايضها و
المستلزم لنقيضه ممتنع ولا ينطبق عليه الشق الثاني من الجواب الاول
لانه اذا كان الارتسام في قوانا وجودا ذهنيا ولم يكن الشيء موجودا
وجودا ذهنيا يصدق سلب الوجود المط والذهني عن امر لا ثبوت له
الثاني انه لما كان جميع المفهومات موجودة في المبادي العالية فلا
يصدق سلب الوجود المط ولا الذهني عن مفهوم من المفهومات وكذا التقرير
الاول على اعتبار الايجاب دون الثاني كما لا يخفى ومراد الاستاذ هو الثاني
ولم يتعرض للتقرير الاول لانه سوال مشهور يجيء مع جوابه في متن الكتاب

وقد مر ما يمكن به الجواب عنه من حديث عدم اقتضاء السالبة المحمول
وجود الموضوع ومع ذلك فليس الجواب المذكور بحث لا يجري فيه
اصلا اذ لا يخفى انه يجري في الشق الاول والثالث والثاني ايضا بالزام
التقييد كالاول والثالث هذا ثم اعلم ان التقييد بالقوى البشرية
يحتمل وجوها الاول تقييد الوجود بها بان يكون المراد من الوجود المطلق
والذهني الوارد عليه السلب ضمنا في العدم المط واصالة في العدم
الذهني هو الوجود في القوى البشرية وح يصدق الحكم بلا خفاء ولا يخفى
ما فيه فان هذا التقييد يخرج العدم عن الاطلاق لانهم فسروا العدم
المط بسلب الوجود المط والوجود المقيد ليس وجودا مطلقا الثاني
تقييد الحكم اي التصديق بالنسبة الحكمية السلبية بها وهذا غير صحيح اذ لا
يصدق على اشياء في ذهن زيد انه ليس موجودا في المبادي العالية
في نفس الامر لان الصدق مطابقة النسبة العقلية للنسبة التي في
المبادي العالية في نفس الامر فيلزم اتصافه في المبادي العالية
برفع الوجود فيها مع انه كان متصفا بالوجود فيها ومنه يعلم انه لا تصدق
القضية السالبة ذهنية الثالث تقييد السلب الوارد على الوجود وهو
الصحيح وبعد اللتيا اشارة الى الجواب الاول والتي اشارة الى الجواب
الثاني والزام كون البحث عن العدم مطلقا بطلان كلام الشارح حيث
لم يقيد وان كان يمكن ان يوجه كلامه بان مراده العدم المطلق لانه
المقابل للوجود المط المبحوث عنه المعنون به الفصل وقوله مع انه لا حاجة
الشيء ظاهره كالمنع بعد التسليم تامل فيه الشرح اما اشتمال التحديد الاول
فظاهر بعد ما تقرر ان فائدة لفظ الغير التنبيه على ان المعرف هو الوجود
في نفسه والعدم في نفسه يكون المراد من الدور توقف الشيء على نفسه

وح سيطلق على الكل

الشرح في الحاشية لا بق الذي يمكن ان يخبر عنه بيانه ان العدم
الذهني وان كان ثابتا لبعض المفهومات لكنه ليس ضروريا لذواتها
فالمعدوم في حال العدم متصف بامكان الاخبار عنه حال الوجود وما
اجاب به معارضة لنقض التعريف تقريره انه قد تقرر في موضعه ان كل
معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه على انها قضية مشروطة بشرط الوصف
وتنعكس بعكس النقيض الى العرفية التي هي قولنا كل ما يمكن الاخبار
عنه فهو موجود ما دام يمكن الاخبار عنه فالتعريف لا يصدق على المعدوم
حال العدم اصلا واشار الى ان المراد بالعدم العدم المطلق المقابل للوجود
المطلق فلا باس بصدق تعريف الموجود على المعدوم الخارجي الموجود في
الذهن لانه داخل في المحدود ويرد عليه انه لو صح هذا للزم ان يصدق
قولنا كل ما امكن وجوده فما دام امكن وجوده يكون علته موجودا و
ذلك لانا نقول كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود بشرط كونه
معدوم العلة وينعكس بعكس النقيض الى ما ذكرنا واما بطلان اللازم
فلان امكان الوجود متحقق في حال عدم العلة نعم لا يتحقق بشرط عدم
العلة وايضا يلزم ان يصدق المشروطة العامة اي قولنا كل معدوم العلة
بشرط كونه معدوم العلة فهو ممتنع بالضرورة ولا يصدق العرفية وهي قولنا
كل معدوم العلة فهو حال كونه معدوم العلة فهو ممتنع لما مر ان حال عدم
العلة يتحقق امكان الوجود نعم بشرط عدم العلة لا يتحقق الامكان والجواب
ان المراد بالامكان هو الامكان المقابل للامتناع الوصفي اي الامتناع
العارض حال العدم بشرط وصف العدم فاللازم ان لا يصدق هذا الامكان
الا على الموجود حال الوجود ولا ينافي ذلك صدق الامكان الذاتي
على المعدوم حال العدم فان الامتناع الماخوذ في قولنا كل معدوم

لنفس الامر والصدق بمعنى التحقق وخلط بينهما فخبط وذلك لانه لو اريد
بالصدق المعنى الاول فكما يصدق المقيد بناء على ان المطلقة دائمة الصدق
كذلك يصدق المطلق اذ كما صدق قولنا اوميرس كان شاعرا بالاطلاق
صدق قولنا اوميرس موجود في نفسه بالاطلاق وان اراد المعنى الثاني
فكما لم يصدق اي لم يتحقق بعد موت اوميرس المطلق لم يتحقق المقيد
ذلك [illegible] ولا يبعد ان يقال معدوم النظير وصف الشيء بحال متعلقه وقد
حقق السيد المحقق ان وصف الشيء بحال متعلقه ليس وصفا لذلك الشيء
بل انما يصح بسبب الوصف ثابتا لذلك الشيء وهو كونه بحيث كذا فمعدوم
النظير يرجع الى الكون المذكور ح لا يبقى للشبهة وجه فائدة واعلم ان
المنطقيين ذهبوا الى ان الارتباط في القضايا الشرطية انما هو بين
المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات ولا حكم في شيء
من الطرفين بالفعل وذهب اهل العربية الى رجوعهما الى الحملية زعما منهم ان
الجزاء القضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف وقال
السيد المحقق الحق هو الاول لصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع
فلو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ثم استلزام انتفاء المقيد
انتفاء المطلق واعترض عليه الاستاد بان التقييد بالشرط يفيد ان
ثبوت التالي على تقدير المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس
الامر انتفاؤه على التقدير نظيره انك اذا قلت زيد قائم في ظني لم يكذب
بانتفاء قيام زيد في الواقع بل بانتفائه في ظنك فقط وما ذكر من
استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا
منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد في نفس الامر وليس
ذلك مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد بحسب

يمكن تقييده بنفس الامر او الظن او غيرهما وذلك يتحقق في الواقع
في ضمن تحقق المقيد فيه اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك
متحقق في الواقع فيتحقق قيامه مطلقا في ضمنه وظني ان هذا تعسف
والحق ما ذكره المحقق في بيان ذلك انا اذا قلنا ان كان زيد حمارا كان
ناهقا فلا شك في صدقه وتحققه فاذا كان مرجع قولنا زيد ناهق وقت
كونه حمارا قضية حملية ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق القضية الحملية انما هو
بثبوت المحمول للموضوع مثلا تحقق القضية المطلقة انما هو في وقت الاتصاف
بوصف المحمول نعم صدقها دايم وفرق ما بين صدق القضية وتحققها
على ما بين في موضعه فانا اذا قلنا زيد كاتب في الغد فلا شك في
صدق هذه القضية في اليوم بمعنى المقابل للكذب لكن تحققها ووقوعها
انما هو في الغد نعم يتحقق ههنا قضية اخرى هي ان زيدا كان بحيث يكتب
غدا وصار المحمول مفهوما آخر هو الحيثية المذكورة لا مفهوم الكاتب
وقد اعترف الاستاد بمثل هذا فاذا قيد النسبة في القضية الحملية بزمان
لا يتحقق اصلا لا يتحقق تلك القضية مثلا في النظير الذي ذكره اذا
لم يتحقق الظن من المتكلم بقيام زيد لم يصدق ولم يتحقق زيد قائم
في ظني ثم نقول انا لم يتحقق وقت حمارية زيد بل امتنع تحققه لم يتحقق
النسبة في القضية المذكورة فاذا قلت زيد كاتب وقت كونه ضاحكا
فليس معناه الا كتابة زيد يتحقق في الواقع مقارنا للضحك لا انه يتحقق
فيه لا هو ولا قيده ومطلق زيد ناهق في نفس الامر الى وقت كونه حمارا
هو زيد ناهق في نفس الامر ولم يصدق ولا نقيده بوقت كونه حمارا
سوى ان ناهقيته مقارن ومجامع لحماريته في الواقع وما ذكره من ان
التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم فانما

هو على تقدير اخذ القضية شرطية واما اذا اخذت حملية فيفيد ان ثبوت
المحمول للموضوع في الواقع متحقق مقارنا للقيد الذي اخذ معه فتامل
وكن على بصيرة قلت على تقدير ان يكون العدم سلبا للكون
اشارة الى ان هذا غير تام في نفسه بناء على ان العدم معناه مطلق
السلب ولهذا اتى الاعدام تعرف بملكاتها هذا لكن لا يخفى ان النقل
يحد الفرق بين مفهوم العدم وهو مفهوم السلب بان في الاول يلاحظ
الوجود دون الثاني ولهذا قيل نقيض الشيء رفعه وسلبه لا اتى نقيض
الشيء عدمه وايضا لا يبعد ان يكون للعدم معنيان لغوي وعرفي وبناء
الاول على الوضع الاصلي والثاني على العرف الطاري والدليل
عليه ان المتبادر من لفظ العدم في العرف انما هو سلب الوجود ثم انه
رحمه الله اورد ههنا مقدمات احديها ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه
التفصيل وثانيها ان اللفظ المركب لا يدل الا على التفصيل والثالث
مما لا نزاع فيه والاول وان كان مشهورا بين القوم وبنوا عليه كثيرا من
اصولهم وقواعدهم لكن قد خولف فيه ونقض بلفظ اضرب على صيغة
الامر اذ يستفاد منه التفصيل لانه مركب تام انشائي والقول باستفاد
الضمير فيه ان العرب الفصح يعرف هذا المعنى المفصل من لفظ اضرب مع الغفلة
عن الضمير واستتاره بل اعتبار الضمير انما هو لرعاية قواعد النحو وكذا
الحال في مرادفاته من اللغات الاخر تامل وثالثها ان الدال على المجمل غير
مرادف للدال على المفصل وقد اختلف فيه ايضا والحق اعلم ان الصورة
الحاصلة في صورتي الاجمال والتفصيل متغايران كيفا لا والاولى صورة
واحدة متشخصة بتشخص واحد ذهني والثاني صورتان ذهنيتان
متشخصتان بتشخصين الا ان الاولى قابلة للتحليل الى الثانية لكن

ذوا الصورة اى المعلوم واحدى الصورتين ثم انهم قد اختلفوا فى ان الالفاظ
اما موضوعة للصور الذهنية او للمعلوم الخارجى وقد اختلفوا ايضا فى
ان المعلوم بالذات هل هو الصورة الذهنية او المعلوم الخارجى و
الظاهر ان الخلاف الثانى متفرع على الخلاف الاول اذ لا شك ان
الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات فمن قال بان المعلوم بالذات
هو الصور الذهنية بناء على ان الحاصل فى الذهن حقيقة انما هو الصور
الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه بناء على ان صورة المطابقة
او الغير المطابقة حاصلة فيه لا الامر الخارجى بناء على انا كثيرا ما نتصور
اشياء لا وجود لها فى الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
واليه ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما ومن قال بان
المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة بناء على ان الملتفت اليه بالذات
انما هو ذو الصورة والكاسب انما هو ذو الصورة فكذا المكتسب
كما اشار اليه العلامة الرازى وتبعه المحقق الشريف فى بعض تعليقاته والمتكلمون
فى الخارج انما هى بعض الماهيات كما هو راى المحققين دون الوجود
الذى هو اعتبارى فكذا حال الذهنى قال بان الالفاظ موضوعة للامر
الخارجى ومما قررنا ظهر انه على المذهب الاول لا ترادف بين المفرد و
المركب لاختلاف المعنى الموضوع له فيهما وعلى الثانى يتحقق لاتحاد الموضوع
له فيهما هذا ثم الاستاد قد حقق المقام وحاكم بينهما وجعل النزاع
لفظيا لانه لا شك ان المعلوم بالذات انما هو الماهية المعلومة من حيث
هى مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم بالذات
هو الصور الذهنية اراد بالصور الذهنية الماهية من حيث هى المعلومة
واطلاق الصورة عليها شايع بينهم ونفى كون المعلوم هو الامر الخارجى

مبنى على ان المعلوم قد لا يكون متحققا فى الخارج ومن قال بان المعلوم
بالذات هو الامر الخارجى فاراد بالامر الخارجى مقابل نفس الصور
الذهنية من حيث انها متشخصة بتشخصات ذهنية ولا يخفى ان بناء
على هذا التحقيق يتحقق الترادف بين المفرد والمركب اذ الماهية من حيث
هى فى الانسان والحيوان الناطق مثلا واحد والتفاوت انما هو
فى الامر الخارج عنها والتفاوت فى الخارج لا يؤثر فى نفى الترادف
هذا لكن يمكن ان يوجه نفى الاستاد الترادف كانه مبنى على اصطلاحات
القوم واستفادته من كلامهم وما ذكر من تعدد الصورة فى المفصل
ووحدتها فى المجمل او كون الوضع فى المفرد شخصيا وفى المركب
نوعيا على ما سيجىء لبيان سر ما استفاد من كلامهم لا لان يستدل
بهما على نفى الترادف بيان ذلك انه اشتهر بينهم ان التعريف بالمرادف
لا يصح لاستلزامه توقف الشىء على نفسه وقد صرحوا بصحة التعريف
بالحد التام ومعلوم انه لو تحقق الترادف بين المفرد والمركب لكان
التعريف بالحد التام تعريفا بالمرادف فعلم انهم ارادوا بالترادف
معنى لا يتحقق بين المفرد والمركب لكان التعريف بالحد التام تعريفا
بالمرادف نعم يبقى الكلام فى ان ما ذكر من التفاوت بالاجمال و
التفصيل كيف يصلح ان يكون سر اصابة حكمهم بنفى الترادف مع انه
تفاوت بالخارج وكذا الاختلاف بحسب الوضع الشخصى والنوعى ويمكن
ان يقال الالفاظ لما كانت موضوعة للماهية من حيث هى لا مطلقا بل من حيث
هى معلومة فاختلاف العلم له مزيد دخل فى التفاوت فى الموضوع له ليس
بغيره من الامور الخارجة وكذا التفاوت بالوضع الا انه يتوجه على تعريف
الترادف انه لا بد فيه من اعتبار احد الامرين فتامل واعلم ان

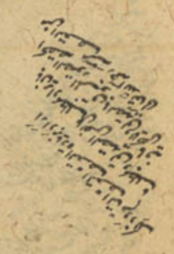
وفيه نظر لان السلب وارد على معنى الفاعل وهو عبارة عن جملة الموجود
المؤثر فالسلب وارد على المجموع البتة ولا يخفى انه لا يرد على هذا
ما ذكرناه اصلا ولو سلم ان معنى ما لا يكون فاعلا سلب الموجود
المؤثر اى هذا المركب المشتمل على المركبين الاضافى والتوصيفى
كما قال فيمكن ان نقول ايضا ان الوجود ههنا ماخوذ بمعنى الوجود فى الجملة
بحيث يجوز ان يجامع سلب الوجود فى الجملة وح لا يكون سلبه
معنى العدم المطلق اذ معنى العدم المطلق هو سلب الموجود المطلق
على ان يكون الوجود الوارد عليه السلب ماخوذا على الاطلاق بحيث
لا يجامع وجودا اصلا ثم نقول دلالة سلب الموجود المؤثر على سلب
الموجود المطلق الذى هو العدم المطلق ليست مطابقية وهو ظ
ولا التزامية اذ لا يفهم عند اطلاق هذا اللفظ المركب غير الموضوع
له بدتمه على انه لا يخفى ان السلب والوجود المطلق والاضافة بينهما
داخلة فى مفهوم هذا المركب على ما اعترف رحمه اه فتعين ان يكون
تضمنية وح يلزم ان يكون تحقق سلب الموجود المؤثر مستلزما
لسلب الموجود المطلق هف وذلك لان تحقق الكل موقوف على تحقق
الجزء وايضا يرد على هذا التوجيه لسان الترادف فانه على تقدير كون معنى
الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر يكون معنى ما لا
يكون فاعلا ولا منفعلا سلب كون الشئ موجودا مؤثرا وكون الشئ
موجودا متأثرا وكون الشئ موجودا متأثرا فالسلب كان واردا على
كونه موجودا متأثرا وهو الكون الرابطى لا على الوجود فى نفسه المعتبر فى
مفهوم الفاعل والمنفعل فعلى تقدير ان يكون المعرف هو وجود الشئ فى
نفسه او الوجود المطلق لا يلزم شئ كما مر من كلامه رحمه اه وايضا على

الهيئة التركيبية فى اللفظ المركب موضوعة لان الهيئة التركيبية للمعنى على
ما صرح به وهى جزء صورى للفظ المركب فاللفظ المركب يدل على امر
زائد على ما يدل عليه اللفظ المفرد فلم يترادفا بقى ههنا شئ وهو ان
الترادف اصطلاحا انما يتحقق فى اللفظ المفرد فعلى تقدير تعريف
العدم اى عدم الوجود بسلب الكون على ما اختاره الاستاد فى
بيان الترادف لا يلزم الترادف اصطلاحا اللهم الا ان يقال اطلاق
الترادف ههنا للزوم ما لزم منه الترادف اصطلاحا وهو تعريف
الشئ بنفسه ويتوجه على تقريره الاولى انه انما يلزم التعريف بالمراد
لو قدر الوجود حتى كان المعرف عدم الوجود واما اذا استعمل العدم فقط
فى سلب الوجود فلم يلزم ولعله لك اى بحسب التصور احترز به
عن التوقف بحسب التصديق فكان الش خلط التصور بالتصديق
لكن لا يخفى ان كلام الش ظ فى التوقف بحسب التصور فكانه رحمه اه
حمل التصور فى كلامه على المعنى المتناول للتصديق وحمل تحققه على وجه
فى ضمن التصديق توجيها لكلامه بقدر الامكان ويؤيده ما يوجد فى بعض
النسخ من تقييد التصور بالساذج ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اعلم
ان السيد لما اعترض عليه بان السلب فى قولنا سلب الموجود المؤثر
مثلا وارد على المجموع لا على الموجود المطلق حتى يحصل معنى العدم المطلق
اجاب بان سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين احدهما مركب اضافى
هو السلب المضاف الى الموجود المطلق وثانيهما مركب توصيفى هو الموجود
المطلق الموصوف بالمؤثر كما يظهر على المنصف فالسلب وارد على الموجود
المطلق وايضا اذا قلنا سلب الموجود المؤثر فقبل ذكر المؤثر لا شك
انه يفهم معنى وهو ليس الا سلب الموجود المطلق الذى هو العدم المطلق
المعدوم

مقدير كون المعرف هو الوجود الرابطي لا يلزم دوركان السلب ح
يكون واردا على الكون الرابطي الخاص سوا الرابطة في القضية
المخصوصة ولا يتوقف على سلب الكون الرابطي المطلق الذي هو
المعرف فلا نسلم نقل هذا الاعتذار ظاهره انه ظاهره معارضة
بالمثل ويمكن تقريره نقضا كما لا يخفى هذا ويرد على الجواب عن الاول
بانه مشترك بين صورتي الاعتذار والانقلاب لان معرفة كنه
الصفة لو لم يكن حاصلة من اللغة فمعلوم انه ليس من وظايف المقام
لان ذلك تم كيف وقد اختلفوا في حقيقة مفهوم صيغة المشتق فذهب
الاكثر الى دخول الذات فيه والنسبة والمبدا وذهب بعضهم الى
خروج الذات عنه وبعضهم الى انه امر بسيط اجمالي لا تركيب فيه
نفسه وانما التركيب في التعبير وذهب الاستاذ الى ان مفهوم المشتق
والمبدا واحد بالذات متغاير بالاعتبار كما سيجي مفصلا ومعلوم
ان هذا ليس وظيفة اللغة وقوله ولعله لك من وظايف المقام لعله
جواب اخر عن الايراد الثاني بعد الجواب الاول ولا يرد على قوله
ولو نبي الاعتذار الخ انه ح لم يتم الجواب اذ للمعترض ان يقول لعل
ما نحن فيه ليس من قبيل الشايع الغالب لان معرفة مفهوم المشتق
والتفصيل قد عرفت انهما ليسا من وظايف مقامنا هذا فلا بد ان
يكون ما نحن فيه من قبيل الشايع الغالب بل الظاهر عن
تردد السيد شي اي بل الظاهر هذا التوجيه بناء على ان الظ ان الامور
العامة هي المشتقات نظرا الى ظ التعريفات المنقولة والى اخذ قيد
الاعيان في تعريفها لحكمة والى ظ لفظ الشمول المذكور في تعريفها
ضمنا او صريحا اذ المتبادر منه ما يكون بحسب الحمل على سبيل هو هو

المعدوم والمقصود منه التعريف بالوجه المساوي وتوجيه منع المعرف
على ما نقل عنه ان بعضا من الاوايل عرفوا الوجود بالامكان يعني بيننا
شي وهو ان المعتذر استنبط من التعريف الثاني للموجود تعريف الوجود
بثبوت الخبر الذي يتضمنه كلمة خبر الدال على النسبة الثبوتية لانه اقرب ما
يصلح تعريفا للوجود في التعريف الثاني وبيان ذلك ان مقتضى تحقيقه
قدس سره ان تعريف مفهوم المشتق يكون الغرض منه تعريف مبداه
لانه المحتاج الى التعريف كما قرره واما انه مبدا آخر او غيره فليس كلامه
بل غرضه ان يستنبط من تعريفا المشتق ما يصلح تعريفا للمبدا الا انه
في التعريف الاول ما كان صالحا له سوا المبدا بخلاف التعريف الثاني
اذ الامكان والاخبار مما لا يحمل على الوجود واما انه ح يكون تعريفا بالاخص
فليس ايرادا عليه بل على المعرفين اذ ليس غرضه تصحيح تعريفهم بل نقل الكلام
وتوجيه تعريفهم ما امكن والش غفل عن هذه الدقيقة ولم ينبها لكنه
في الحاشية نطق بالصواب ويمكن ان يق ان الش تسامح في الشرح
بوضع امكان الخبر مكان ثبوت الخبر وتدارك في الحاشية وح يمكن
ان يق لعل الاستاد تسامح ايضا مماشاة مع الش واراد بامكان الخبر
ثبوت الخبر له بالامكان فيتوجه منع المعرف عدم الحمل وحمل كلام الش على عدم
الحمل كليا بعيد عن العبارة الى ما هو مطلب شرح الاسم اراد بطلب
شرح الاسم تصور الشي باعتبار مفهومه فقط مع قطع النظر عن انطباقه
على طبعه موجود في الخارج فيتناول ما هو حد اسمي تفصيلي بعد معرفة
المفهوم المجمل ثم بين تلك المطالب قد يكون باعتبار معرفة تلك المطالب
كما يفهم من كلامه رحمه الله وقد يكون باعتبار الطلب على ما يشعر به بعض
عباراتهم ولا غبار على الاول والثاني لا يخ عن شي وهو ان تقدم

طلب شرح الاسم على طلب التصديق شلا انما يجب ان لم يعلم شرح
الاسم ولعله كان معلوما فلم يحتج الى الطلب والا يلزم طلب الحاصل
والجواب ان المراد من الترتيب في الطلب انه لو لم يحصل تلك المطالب
الثلثة يحتاج الى طلبها فالترتيب بينها في الطلب على النحو المذكور
المشهور وقد ناقش على قوله فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم آه
انه لم لا يجوز ان يكون مطلب هل البسيطة التصديق بوجود الشيء الذي
تصور بكنه حقيقته والجواب انهم حصروا التصديق في قسمين بسيط ومركب
وجعلوا الاول مطلب هل البسيطة والثاني مطلب هل المركبة فلو
اعتبر في مطلب هل البسيطة بل المركبة ايضا كون الموضوع متصورا
بالكنه لم يحصل الانحصار وايضا يلزم على هذا ان لا يحتاج الى ما الحقيقية
بل يكفي ان يبدل بما الشارحة ثم بهل البسيطة وليس في ما الحقيقية بعد
هل البسيطة فائدة يعتد بها على انه على هذا بان تقدم هل البسيطة
على ما الحقيقية يحتاج الى زيادة التعسف وايضا ح يكون الترتيب
بين ما الحقيقية وهل المركبة ضروريا بتقديم مطلب ما الحقيقية على
مطلب هل المركبة نعم ينبغي ان يخصص مطلب هل البسيطة بانها سؤال
عن التصديق بوجود شيء علم بوجه مخصوص اذ من المعلوم ان التصور بوجه ما
ليس من مطالب ما الشارحة مع انه يكفي للتصديق انه يكتفي بالتصديق
بالوجود في الجملة وايضا السؤال عن التصديق بالوجود يقتضي تصوره بوجه
ما على ان التصور بوجه ما حاصل لكل احد بالنسبة الى جميع المفهومات
بديهة وعلى التقديرين فلا حاجة الى السؤال بما الشارحة قوله ولا
يكون هذا المطلب حاصر الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب
معناه انه ليس مطلب ما حاصر الجواب المجيب بين امرين معينين كطلب



هل البسيطة فانه حاصر الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب
ثم لما كان بين ما نقله المعترض من المنطقيين وما نقله رحمه الله
منهم تناقض فعبر بان احدهما على سبيل التوسع او الاضطرار
واسنده بكلام المص في شرح الاشارات والآخر في صورة غير
التوسع ولا الاضطرار لكن الظاهر ان لا اضطرار فيما نحن فيه نعم يمكن
ان يق انه على سبيل التوسع واراد بالتوسع التسامح وبالاضطرار
ان لا يكون الذاتيات معلومة او لا يكون ثمه ذاتي كالواجب تع وصار
الحاصل ان ما الشارحة والحقيقية على سبيل التسامح او الاضطرار
تقع في جواب الرسم والتعريف اللفظي واما بحسب الاصطلاح فلا
تقع في جوابها الا الحد التام بحسب الاسم او بحسب الحقيقة بقي شيء
وهو ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاحي اذ معلوم انه ليس من وظيفة
اللغة ولا بد له من اداة يطلب بها وليس بين كلمات الاستفهام
ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما
هو اصطلاحا ايضا وينبغي ان يكون ذلك شايعا متعارفا لا على
سبيل التسامح والاضطرار تامل ٧ هذا يدل على ان لا ترادف
الخ اما اولا فلان مقصوده يحصل بجواز وقوع المرادف في التعريفات
اللفظية فلو كان في صورة التعريف بالمركب يحقق هذا المقصود
كما في التعريف بالمفرد لينبغي ان يدرج التعريف بالمركب تحت التعريف
بالمرادف ويقول مثلا بل مدار على الالفاظ المرادفة المفردة فان لم
توجد المفردة اورد بدلها الفاظ مركبة ووجه كون المدار على الالفاظ
المفردة ما اشار اليه ان في التعريف بالمركب ليس التفصيل المستفاد
منه مقصودا فصار كانه لغو واما ثانيا فلان تغير الاسلوب حيث وصف

قوله

المفرد بالترادف دون المركب يدل عليه والاسوق الكلام ان يقول
فان لم يوجدا وورد بدلها الفاظ مركبة مرادفة خصوصا اذا كان مما
تعين الغرض كما اشرنا اليه وقوله وانما لاعتبار اتحاد نوع الوضع
يحتمل وجهين احدهما ان يكون لاثبات عدم الترادف بين المفرد
والمركب ويكون دليلا عليه وثانيهما ان يكون لبيان سر عدم الترادف
وقدم تفصيله ثم انه قد كتب ههنا حاشيتين احديهما قوله فيلزم
امتناع تحديد المفرد المشتق بالمركب اذا لوضع فيهما نوعي واراد
بالتحديد التعريف الحقيقي ومن المعلوم ان المشتق قد يحتاج الى
التعريف الحقيقي اذ التزام كون جميع المشتقات ضروريه لا يحتاج
الى تعريف حقيقي وان التعريفات التي يذكرها تعريفات لفظية مكابرة
فاحشة وثانيهما قوله فيلزم صحة تعريف المركب بالمفرد المشتق واذا
بالتعريف ههنا التعريف اللفظي لما جاز ان يكون التعريف اللفظي
مشتملا على امر زائد على مفهوم المعرف الا انه لا يكون مقصودا في
التعريف كما اشار اليه في الشرح ولم يجز ان يكون قاصرا عما اعتبر
في مفهوم المعرف قال يلزم صحة تعريف المركب بالمفرد المشتق ولم
يقل بعكس ذلك كما في الحاشية الاخرى ويرد عليه ان انتفاء الدليل
مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول خصوصا اذا انتفى دليل خاص
وانتفاء العلة المعينة لا يستلزم انتفاء المع اقول وما ذكره
من اتحاد نوع الوضع في المترادفين مما لم يعتبروا في تعريف المترادفين
فالصواب ان يقال المفرد ليس مرادفا للمركب لان المفرد موضوع بوضع
واحد والمركب باوضاع متعددة ولهذا عرف علماء الاصول الترادف
بتوارد اللفظين او الالفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب الوضع

على قوله اذ الوضع في المشتقات قد يكون نوعيا

على معنى واحد من جهة واحدة وجعلوا القيد الاخير احترازا عن
دخول الحد والمحدود بناء على ان دلالة احدهما بوضع واحد والآخر
باوضاع متعددة او ما ذكرنا سابقا ان الهيئة التركيبية في اللفظ
المركب موضوع للهيئة التركيبية في المعنى فالمركب مشتمل على
معنى زائد على ما دل عليه المفرد فلا ترادف قال الشارح بل المقصود
به الاشارة الى صورة حاصلة وتعينها من بين الصور الحاصلة
ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها هذا
الكلام يدل على ان المقصود بالذات في التعريفات اللفظية حصول
التصديق بان اللفظ المعرف موضوع لما يدل عليه المعرف فيكون
من المطالب التصديقية واما الاشارة المذكورة والتعين
المذكور فلتوقف المقصود عليه وليس المقصود بالذات في التعريفات
اللفظية مجرد التعيين والتميز واخطار المعنى بالبال واحضاره في
القوة المدركة حتى يكون من المطالب التصورية كما ذهب اليه الاستاد
رحمه الله اذ كثيرا ما كان المعنى مخطرا بالبال حاضرا في القوة المدركة
على وجه الممتاز المعين ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي
وكذا هو ظ ليس المقصود بالذات منهما تصور الشيء بعنوان كونه
موضوعا للفظ المذكور كما ذهب اليه السيد اذ التصور لا يلزم
التعريف اللفظي على انه يصير تعريفا حقيقيا رسميا مساويا
او اعم هذا واراد بقوله ولا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف ان
في التعريف الضمني وهو تعريف الوجود يلزم ايراد ما هو مرادف
للمعرف لا التعريف الصريح وهو تعريف الموجود اما في التعريف الثاني
فظ لان الكون مرادف للوجود ويكون غير مرادف للموجود واما في التعريف

واعلم ان التعريف ينقسم اولا الى الحقيقي واللفظي [illegible]

الاول فلان الثبوت مرادف للوجود والثابت غير مرادف للموجود
لان النسبة المعتبرة في اسم الفاعل نسبة اسنادية والمعتبرة في
اسم المفعول النسبة التقييدية فلا ترادف بينهما ثم في الاعتدال
الذي ذكره المص نظر لان التعريفات اللفظية لابد ان يكون بالفاظ
اشهر ومعلوم ان ما ذكر في تعريف الوجود ليس اشهر من الوجود فالظاهر
ان يذكر في مقام السند ان هذه التعريفات تعريفات لما
صدق عليه الموجود لا لمفهوم الموجود بما هو موجود
بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شئ من الوجود الخ
لا يخفى انه لابد من حمل التحديد على المعنى الاخص المقابل للترسيم
الذي هو مصطلح ارباب المنطق لا مصطلح الاصول اذ لا يتعلق
الدليل على الدعوى الا بان نقول معنى قوله اذ لا شئ اعرف من الوجود
لا شئ اعرف من كنه الوجود من جميع وجوهه وادعاءه مشكل خصوصا
اذا كان المراد من الوجود الموجود ثم في قول الشارح ان اراد الخ بحث لان
الاول انه يمكن منع ان لعل المص في مقام التقييد منع ان يكون
المذكورات في مقام التحديد حدودا حقيقيا بل تعريفات لفظية
واسنده بامتناع الحد الحقيقي للوجود وبينه بقوله اذ لا شئ اعرف
من الوجود فما ذكره الشارح مقابلة المنع بالمنع الخ انما نقول نعلم اجمالا
ان ليس من المفهومات المعلومة اعرف من الوجود كما اعترف به الشارح ولو
كان الوجود متصورا بالوجه فيكون نفس مفهوم الوجه اعرف منه
لانه يصير سببا لانكشاف ذي الوجه والحاصل ان تصور الوجود اعرف
جميع التصورات الحاصلة في العقل كما نظهر بالاستشهاد الرجوع
الى الوجدان ولو كان هذا التصور تصورا بالوجه يكون تصور

اي مطلق المعرف

نفس الوجه اعرف اذا التفت النفس اليه لانه متصور بصورته و
ذو الوجه متصور بصورة الوجه اعرف فلابد ان يكون تصورا بالكنه
وقد فرض انه اعرف جميع التصورات فيكون بديهيا فقد ثبت
ان تصور الوجود حاصل للعقل بطريق البداهة تامل ولا يذهب
عليك انه بمثل هذا الدليل يمكن اثبات بساطة الوجود اذ لا شك
انه لو كان له جزء كان جزءه اعرف منه وقد فرض انه ليس مفهوم اعرف
منه هف اعترض عليه ان كلام المعترض يرجع الى وجوه ثلثة لاثبات
ان الوجود متصور بالكنه بديهة الاول ان الوجود ليس له فرد حقيقي عارض
للمهيات وبين ذلك بوجهين الاول ما اشار اليه المص فان ما ذكر المص
يدل على ان ليس للوجود عروض وحصول للمهيات اصلا الثاني اعتراف
الشارح بذلك واذا ثبت ان ليس للوجود فرد عارض للمهية اصلا
فليس من المفهومات المتحققة في نفس الامر من دون اعتبار العقل
حتى يحتمل ان يكون ما يعتبره العقل غير منطبق عليه بل وجها من وجوهه
ثم ليس مهيته وكنهه الا ما يعتبره العقل الثاني ان الوجود بسيط
فلا يتصور تحديده فيكون كنهه بديهيا الثالث ان الوجود مما ينتزعه
العقل من المهيات فليس كنهه الا ما انتزعه العقل والاستاد
قد تعرض للوجه الثاني من وجهي اثبات ان ليس للوجود فرد عارض
للمهية في اصل الحاشية بان ما ذكره الشارح هناك منع وليس فيه اعتراف
فلا يمكن الاستدلال به وقد تعرض للوجه الاول في حاشية
الحاشية بنقل ما ذكره الشارح في شرح هذا الموضع حيث خصص الحصول
بالحصول الخارجي وقال ثانيا لو سلم ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض
للمهية بل افراد يكون الوجود بالنسبة اليها نوعا لا يلزم كون ملك

الافراد متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه
ولم يثبت وانت بما قررنا كلام المعترض عرفت عدم ورود هذا الكلام
لكن يرد عليه ان كون تلك الافراد حصصا لا افرادا حقيقية لا
يستلزم ان يكون لها تحقق في نفس الامر اصلا بل يكون اعتباريا
محضا او اختراعيا صرفا حتى لا يكون كنهها الا ما اخترعه العقل وتعرض للوجه
الثاني بان البساطة لا يستلزم الا امتناع التحديد ولا يلزم منه
بداهة الكنه كما في الواجب وذلك لان المقسم في البديهي والنظري
هو العلم الممكن الحصول وتعرض رابعا لان كون الوجود انتزاعيا
لا يدل على ان كنهه معلوم بداهة والظاهر ان المعترض بنى كلامه على
اصله وهو ان المفهومات الاعتبارية كلها مما يخترعها العقل وليس
لها تحقق في نفس الامر واراد بالانتزاعي ما اخترعه العقل ثم يرجع
الى الوجه الاول فلا يرد عليه هذا الايراد اقول يمكن ان يقال لو
سلم ان الوجود امر اعتباري محض فلا شك في ان له منشا صحة
الانتزاع اذ لا شك في صحة انتزاع الوجود عن الموجود وعدم صحة
انتزاع العدم عنه بالضرورة لكونه متحدا مع مفهوم الموجود وح يمكن
ان يق ما يكون الاتحاد مع مفهوم الموجود منشا لصحة انتزاعه ما حصل
ذهننا بحقيقته ام حصل في ذهننا بعض عوارضه فتامل ويبنى الاستاد
كلامه على انها ليست اعتبارية محضة ليس لها تحقق في نفس الامر
مطلقا الثالث الاول ان التصور بالثاني الظاهر ان الامام اراد
بالتصور البديهي ما يكون اجزاؤه بديهيا على ما هو مصطلحه في التصور
البديهي كما قرره في شرح المطالع وح لا يصح منع الكبرى نعم كان
ح منظنة منع الصغرى وقد اندفع بانا نعلم اجمالا ان هذا التصور كما

والسيد معترف به ايضا

تأمل منه

لمن لا يقدر على الاكتساب ثم لا يخفى ان هذا الدليل منقوض بسائر
المفهومات الشامل والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف
الشيء على نفسه اقول وكذا اذا كان بعضها وجودا والمراد بكونها
وجودات كونها نفس مفهوم الوجود فيندفع اختيار ان جزءه
وجود لكن صدق الوجود على فرده صدق عرضي ويرد على قوله لا يق
امران احدهما ان مراد المستدل انه لا يخ اما ان يكون شيء من
اجزائه مفهوم الوجود وعلى الثاني لا بد ههنا من امر زائد مغاير لكل
واحد فرض انه غير الوجود ويكون هو مفهوم الوجود وح يندفع
المنع وثانيهما انه لو كان الوجود هو ذلك الزائد مع تلك الاجزاء لم
يكن ما فرض جميع اجزاء الوجود جميع اجزائه هف ثم لا يخفى ان قوله
فان قيل نحن نستدل بان هذا التصور بديهي آه يكون لدفع المنع
الاول كما هو الظ لا لدفع الايراد الثاني ايضا فلا يرد وح ما اورده
في الجواب ثم انه ذكر في الحاشية المحيية موافقا لما ذكره المحقق الشريف
ان مختار المص ان تصور الوجود بديهي وكذا الحكم ببداهته وانت
خبير بان كلام المص ههنا لا يدل على ان الحكم ببداهة تصور الوجود
بديهي ولو كان كذلك لا يتوجه المنع الذي اورده الشارح على قوله اذ لا
شيء اعرف من الوجود الا بتكلف تام الشارح واما بالرسم وانه يبطل
اقول ابطال الرسم مع ان الكلام في بداهة الكنه بناء على احتمال
ان يكون لبعض الرسوم علاقة مع ما رسم بها ينتقل منها اليه اقول
ويرد على قوله لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلا ان
ما عدا المرسوم يجوز ان لا يكون غير المتناهي كما اذا كان المعرف
هو الممكن مثلا بل لا يكون هناك ما عدا المرسوم متحققا كما

او لم يكن شيء من اجزائه مفهوم الوجود منه

تأمل منه

اذا عرفا الوجود المطلق ثم اعلم ان المحقق الشريف اورد النقض على
الدليل الثاني بجميع المفهومات النظرية على ان يكون النقض نقضا
لتمام الدليل والشارح اورد النقض على انه كان نقضا لبعض الدليل
وهو دليل بساطة الوجود ولعل وجه العدول ان لزوم بداهة جميع
المفهومات مما ليس محذورا عند الامام على ما اشتهر من مذهبه بخلاف
لزوم بساطة الجميع وغرضه من قوله وهذا استدلال بالشكل الاول
التنبيه على جريان هذا الاشكال في مطلق الشكل الاول مع
جوابه ثم الظاهر ان الاختصاص بحسب نفس الامر وان كان كافيا لانتقال
الذهن الى المعرف لكن الظاهر من حال من يكون بصدد الكسب ان
يضع المطلوب ويتردد لتحصيل مباد مناسبة للمطلوب فلا بد من العلم بالمناسبة
ليتمكن من الحركة الاولى ويتحرك حركة ثانية لتحصيل الترتيب اللائق وهو المراد
بالعلم بالاختصاص وايضا في التعريف بالرسم يحصل الامتياز التام
عند العقل فيحصل العلم بالاختصاص التام وهذا وان كان
حاصلا بعد التعريف ويندفع لزوم الدور لكن لزوم احاطة الذهن
بما لا يتناهى كان باقيا ولعله لهذا قال لسلمناه وقوله لا يقال يرجع
الى معارضة كانه قيل لو كان الوجود بديهيا لكان بداهته بديهيا او نظريا
فليس او يقال يرجع الى ان مؤنة الاستدلال لغو وعبث وهذا هو
الظاهر من العبارة او يقال اذا احتاج البداهة الى الاستدلال
كما اعرفت به كان البديهية نظرية مع ان بداهة كل بديهي بديهية
ويمكن دفع الاخيرين بان ما ذكره تنبيه وليس باستدلال فتامل
قوله لان غاية الامر على هذا التقدير تنبيه على قوله الظاهر ان الامر
الزائد هو الهيئة الاجتماعية بيان ذلك ان الهيئة الاجتماعية اقرب

الى المجموع المركب واشبه به مما عداه من ساير الاحتمالات اذ كان
المركب حاصلا بالاجتماع كتلك الهيئة ثم اعلم ان السيد السند اعترض
في حاشية القديمة على قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر آه بما
حاصله انا لا نم انه لو لم يكن ذلك الامر الهيئة لا بد ان يكون امرا لا يكون
تلك الاجزاء معروضات له وقال في الاجد كانه توهم ان قولنا بل امرا
آخر آه تال للمقدم المذكور ولا مجال لذلك التوهم لان المعطوف على
المقدم مقدم ثم انه استشعر انه يمكن فهم هذا الحصر من هذه العبارة
بدون ان يجعل بل امرا آخر تاليا كما لا يخفى على من له دربة باسلوب
الكلام كتب في الحاشية قوله وهذا المنع انما يرد على حصر لم يدعه
المستدل فقوله هذا المنع اشارة الى المنع الذي ذكره في الحاشية
الاجد ونقله في حاشية الحاشية بقوله قيل قوله وان لم يكن ذلك
الامر الهيئة بل امرا آخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات له غيره وانما
يكون كذلك لو كان العارض منحصرا في الهيئة الاجتماعية وليس فليس
غير العبارة المعترض عليها الى قوله لو لم يكن ذلك الامر الهيئة ولا امرا
آخر عارضا آه وجعلها تفسيرا للعبارة المذكورة وبيانا لما هو المراد
منها ثم ان السيد اعترض ايضا على قوله بل في امر اجنبي عنه بان
العلاقة لم ينحصر في العارضية والمعروضية حتى يكون ما عداهما داخلا
في الاجنبي واجاب عنه بقوله والاجنبي ما لا يكون له تلك العلاقة
وفي بعض النسخ والمراد بالاجنبي آه وهذا اظهر ثم كتب ههنا حاشية
اخرى على قوله او لا عارضا ولا معروضا بقوله اريد ما يشمل عروض
احدهما آه او على قوله لا في معروضه ولا في عارضه وعلى التقديرين
يكون التعميم في كلتا العبارتين مقصودا ولعله اعتمادا على ما سبق

حيث قال وكذا اذا كانا عارضين آه اجمل الكلام ثم لا يخفى ان
التعميم في قوله لا عارضا ولا معروضا اسهل واقرب منه في قوله لا
معروضه ولا عارضه ما بالضمير كما لا يخفى فيه بحث مدار البحث
على توهم ان ندرة الوقوع مستلزم لندرة احتمال الوقوع
وحاصل الجواب منع الاستلزام المذكور وتوجيه ما ذكره في
السؤال انه وضع اولا مقدمة مسلمة وهي ان عدم تذكر
المشقة التي قد كانت قليل وادعى انه يمكن بها اثبات ان اشتباه
البديهي بالنظري قليل بان يقول هذا الاشتباه ملزوم للتردد
في انه هل كان فيه مشقة الكسب ولم يكن ثم قال والمعروض من المقدمة
الموضوعة اولا التي عبر عنها بقوله كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت
قليلا ان نسيان المشقة الحاصلة قليل الوقوع ولزم منها كون
التردد المذكور قليلا وقد كان ادعى ان الاشتباه المذكور ملزوم
للتردد المذكور فاذا ثبت انه قليل ثبت ان ملزومه قليل ايضا والى
ما ذكرنا اشار بقوله فالشك في بداهة البديهي اي اشتباه البديهي
بالنظري مبني على احتمال [illegible] وهو نسيان المشقة الحاصلة قليل
الوقوع [illegible] فيكون هذا الكلام [illegible] اشارة
الى [illegible] على [illegible] وذلك الاحتمال
فيكون اشارة [illegible] توجيه ما ذكره في الجواب انه اولا
ذكر اصل الدليل وتعرض لدفع طريق آخر يمكن ان يتمسك به على
هذا المطلوب بقوله كما يلزم من ذلك الى قوله وان كان وقوع الشق
الاول وقوله وان كان وقوع الشق الاول قليلا آه محط الجواب
عن البحث المذكور المص وتردد الذهن حال الجزم بمطلق

الوجود لم يذكر الشارحون معنى اطلاق الوجود ولم يتصدوا لبيان
فائدته وتدقيق في ذكر معناه وبيان فائدته وجهان الاول انه لدفع
سؤال ربما يتوهم ههنا وهو انه ان اريد بالوجود المجزوم به الوجود الواجبي
مثلا فلا نم انه مجزوم به وان سلم فلا نم انه بعد الجزم به يتردد في الخصوصيات
او يقيد الاعتقاد كونه واجبا ممكنا وان اريد الوجود المشترك كان مصادرة
مصادرة اذ لم يثبت اشتراك الوجود الا بهذا الدليل وتقرير الجواب
ان المراد الوجود الغير المضاف الى خصوصية اصلا فان من المعلوم
بالضرورة انا اذا نظرنا الى موجود ممكن جزمنا بوجود سببه وجودا مطلقا
عن الاضافة الى خصوصية ما ولم يعتبر معه الاشتراك ايضا وان كان
في الواقع مشتركا فيه كما يقتضيه الدليل بل لا يبعد ان يراد بالاطلاق
عدم التقييد بالاضافة الى الخصوصيات وبكونه مشتركا فيه الثاني
انه لدفع سؤال سيذكره المص آخر هذا البحث وهو ان المجزوم به
كونه موجودا بالحمل الوجود [illegible] الذوات فلا يلزم الاشتراك وتقرير
الجواب انا نعلم بديهة ان المعنى المجزوم به هو الوجود من غير اعتبار مفهوم
الاخذ معه والمراد باطلاق الوجود ان لا يعتبر معه امر آخر اصلا ثم
لا يخفى على المتأمل [illegible] الوجهين في [illegible] الاثنين الا ان
المص ذكر هذا القيد في الاول واكتفى به عن [illegible] لا يخفى ان
نقيض الوجود هو اللاوجود اقول وذلك [illegible] الوجود بالمعنى المصدري
على ما يشهد به باب النسب وباب عكس النقيض اذ لا يخفى على احد انه
لا يصدق رفع الناطق مثلا على رفع الانسان واما تفسيرهم النقيض
بالرفع فبناء على انهم ارادوا بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس لا المعنى المصدري
وغير المعنى المغاير حتى يكون معنى زيد لا قائم زيد مغاير للقائم ويصير كلمة لا

اسما ولم يكن اداة لانه مردود على ما صرح به سيد المحققين قدس سره
في حاشية المطالع في بحث الالفاظ حيث قال عند دفع هذا التوهم
وهو مردود لان المقصود بلا قائم اثبات اللاقيام لزيد لا اثبات مغايرته
لقائم فلا يكون اسما بل اداة اقول الحق ان مراده ما يعم المعنيين ويكون
للوجود مثلا باعتبار حمل المواطاة نقيض هو اللاوجود وباعتبار حمل
الاشتقاق نقيض هو الرفع المصدري وانا قطع النظر عن الانتساب
والحمل واخذا لتناقض باعتبار غاية التباعد والتمانع كما صرح به المحقق
الشريف قدس سره لا يبعد ان يكون كل من اللاوجود والرفع المصدري
يصلح لهذا او قد عرفت ما في كلام الاستاد عليه الرحمة الخ ومع تبدل
اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
اشار الى ان للدليل الاول تقريرين مناط احدهما على التردد والآخر
على التبدل ولا يخفى ان كلام المص لا يحتمل الثاني فينبغي التعرض للثاني
على وجه لا يفهم انه من تتمة شرح كلام المتن وقوله الى غير ذلك من الخصوصيات
كانه مبني على حمل الوجود على المطلق الشامل للخارجي والذهني واورد
على قوله فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي آه ان هذا انما يسلم
لو علم الاختصاص والجواب بان هذا الكلام مع الاشاعرة القائلين
بان وجود كل شيء عين ماهيته والعلم باختصاص الشيء بديهي بنفسه يكفيه
التفات النفس به عليه ان هذا انما تم لو كان المفهوم من لفظ الوجود
في كل ماهية ما هو المفهوم من لفظ تلك الماهية نعم يمكن دفع ما قيل عليه من
ان الدليل ح يصير جدليا ووظيفة الحكمة والكلام هو البرهان بان دابهم
ان يذكروا صنعة الجدل ثم اقاموا البرهان كما فعل الشيخ ذلك كثيرا وانهم
سيجيء ان المدعى بديهي وما ذكره تنبيه وقد دفع عن دليل تبدل الاعتقاد

بان الدليل المذكور هنا لم يخص فيه ووظيفة الحكمة والكلام لا يختص في البرهان صح

بانه ان علم الاختصاص فذاك وان علم عدم الاختصاص فيلزم الاشتراك
والا ارتفع الامان عن العقل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون جزم العقل
مستندا الى شبهة حصلت له لا الى الكشف وكون العقل امينا في
الاحكام النظرية غير مسلم والا لم يحصل الجهل هذا لكن لا يخفى على
المنصف ان اتفاق جميع العقول في الحكم بامر غير مطابق لشبهة عرضت
لهم بعيد غاية البعد فتامل ويمكن ان يقال اذا حصل الجزم بعدم الاختصاص
من جميع العقلاء فلا منازعة ولا مخاصمة لانه عين الاعتراف بالاشتراك
وان احتمل الاختصاص فلا يبقى مع زوال الاعتقاد ما يختص به وبحكم
بخصوصية اخرى ولا يخفى على الفطن عدم جريانه في دليل التردد
فتامل وقد يقال في دفعه عن التقريرين ان المراد من الجزم بوجود السبب
مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات انا اذا جزمنا بان
هذا السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا
كان موجودا بهذا المعنى وهكذا حاصل الدليل الامر بالرجوع الى الوجدان
في حال الجزم بالوجود مع التردد او التبدل في الاعتقاد بانك في تلك
الحالة وجدت في نفسك ان تجزم بثبوت معنى واحد لتلك الخصوصيات قوله
قلت الظاهر ان التردد تجويز العقل وهو لا يقتضي المطابقة للواقع لما
منع الشارح كون مفهوم الوجود مما وقع التردد فيه صح لانه لا تردد بان
التردد تجويز العقل وتجويز العقل لو لم يتعلق بكون مفهوم الوجود موجودا
في الخارج حتى يكون علة الموجود خارجي كان ذلك مالا ان التجويز يقتضي
مطابقة ما يتعلق به التجويز للواقع وهو باطل لان كون العلة واجبا
مما وقع التردد فيه وكذا كونه جوهرا او عرضا فلو كان التردد فيه مقتضيا
للواقع البتة لاجتمعت تلك الاقسام في الواقع لان الامور المحققة

في الواقع مجتمعه فيه او المراد انه لو اقتضى الترديد المطابقة للواقع لكان
كل واحد من تلك الاقسام مطابقاً للواقع ولو بدلا مع ان كل واحد
لا يمكن ان يكون علة الممكن المفروض وليس الصالح للعلية الا واحد
منها فقط واما لان المردد فيه لابد ان لا يكون بديهي البطلان
ولا يخفى ان ما نحن فيه من هذا القبيل وهو ايضا بط لان كون الوجود
من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على تقدير التسليم
وعدم التعرض لابطاله كما هو راي جمهور المتكلمين ليس بيّناً بحيث
لا يمكن للعقل التشكيك فيه هذا فان قلت المدعى هو اشتراك
الوجود بين الموجودات الخارجية في نفس الامر كما يدل عليه ظ كلام
الشرح ومراد الش ان الترديد الذي يفيد اشتراك الوجود معنى بين
الموجودات مع تبادر الجزم بالوجود الترديد الذي يقع بين الموجودات
المحققة الوجود اذ الكلام فيما هو من الموجودات في الخارج يقيناً وبين
من بخاصها فان المجزوم به في الدليل وجود سبب الممكن في الخارج
ولا شك ان الموجد له في الخارج ليس الا ما هو موجود فيه ويندفع
كلا الايرادين قلت هذا تخصيص للدعوى ببعض الموجودات الخارجية
والتخصيص تعسف اذ الظ ان هذا الحكم عام شامل لجميع ما هو موجود
بحسب نفس الامر سواء كان موجوداً خارجياً اولا وعلى تقدير ان
يكون موجوداً خارجياً سواء كان محقق الوجود اولا بل لا يبعد ان يق
ان هذا الحكم شامل للممتنع ايضا لانهم فسروا الاشتراك بان اطلاق
لفظ الوجود على الجميع بمعنى واحد ولا شك انه قد اطلق لفظ الوجود
على الممتنع وان كان بطريق السلب عندنا فالمدعى ان الوجود الذي
يطلق على الممتنع هو الوجود الذي يثبت للممكن ولا يخفى انه اذا ثبت

اي اشتراك الوجود بين جميع الموجودات بحسب نفس الامر ثبت اشتراك
الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية بحسب نفس الامر لان جميع الموجودات
بحسب نفس الامر هي الموجودات الخارجية عند الاشاعرة والحاصل ان
مطلوبهم ههنا اثبات اشتراك الوجود بين جميع ما هو موجود في نفس
الامر سواء انحصر تلك الجميع في الموجودات الخارجية ام لا الا انه بعد اثبات
الوجود الذهني يظهر ان المشترك فيه له فرد غير الخارجي وايضا يرد عليه
ان كلام الش يابى عنه اما اولا فلما اشرنا اليه حيث قال ومع تبدل
اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
اذ لا وجه لقوله الى غير ذلك بعد تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا اذا كان المقص اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين
الموجودات الخارجية المحققة الوجود واما ثانيا فلان قوله في الحاشية
يلزم من ذلك اشتراك الوجود بين نفسه وغيره وهو كاذب يدل على
عدم تخصيص الكلام بالوجود الخارجي لان اشتراك الوجود الخارجي بين
نفسه وغيره ليس حقا عند المحققين فلا يصح قوله وهو كاذب واما
قوله ثالثا فلانا قوله في الحاشية وهذان الجوابان على تقدير
صحة الترديد وتجويز العقل وجوده في الخارج عن توجيه قول الش الترديد
انما يقع فيما سوى الموجودات بما ذكره القائل اذ لو كان المراد ما ذكره لينبغي
ان يقول على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لان المتردد فيه فيما
نحن فيه موجود خارجي محقق ولا يخفى انه لا يرد ايضا على تقرير الدليل
على ما قرره الاستاد انا قد نجزم بان علة الممكن هو الواجب ونتردد
في انه زيد او عمرو الى غير ذلك من الخصوصيات فيلزم اشتراك الواجب
بين تلك الاشخاص لان اللازم انه لو كان تلك الاشخاص واجبا

كان واجبا بهذا المعنى لا يلزم منه كونه واجبا في الواقع وقوله وليس
المعقول منه في كل خصوصية تفسير لقوله قابلا للاشتراك وسوا كذ
دال عليه بقوله مفهوما واحدا ولم يرد به قابلية الاشتراك بحسب الواقع
حتى يرد انه غير لازم من الدليل المذكور آنفا فلا يلزم تسليم لزوم قابليته
للاشتراك من الدليل على ما فسره به قوله وان وجه الخ واما قوله
نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك
المفهوم مبني على ما قررنا في توجيه الدليل انا جزمنا بان هذا
السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا
كان كذلك الى غير ذلك قوله والجواب بتغاير الاعتبارين فان قيل لا
حاجة الى التزام هذا اذ قدم آنفا ان المراد بالقابلية مجردا ان المعقول
من الوجود في كل خصوصية ليس معنى آخر فح لا يلزم ان يكون الوجود
موجودا حتى يحتاج الى العذر بتغاير الاعتبارين قلت التغاير بين
المشترك والمشترك فيه في الجملة ضروري وان لم يتحقق الثاني
في الاول اصلا الش في الحاشية واجيب اولا بانه يلزم من ذلك
اشتراك الوجود الخ الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول
يلزم عدم المغايرة بين الموجود والوجود بحسب المفهوم اصلا بل
هنا مفهوم واحد له اعتباران باحدهما موجود وبالآخر وجود كما
اذا اخذنا زيدا تارة باعتبار انه كاتب واخرى باعتبار انه شاعر
فان ذات زيد في الاعتبارين واحد بحسب المفهوم وانما التغاير
بملاحظة الاعتبارين فان قلت التغاير بين المجزوم به والمتردد فيه و
كذا بين الثاني والثالث بحسب الذات والمفهوم البتة فلا يمكن الجواب
بالتزام التغاير بمحض الاعتبار اقول المجزوم به البات في هو ان يكون

قال ص

الوجود

الوجود محمولا عليه بحمل الاشتقاق والمتردد فيه هو كونه عين مفهوم
الوجود فالمجزوم به حمل الوجود عليه اشتقاقا والمتردد فيه حمل الوجود
عليه على طريق حمل الشيء على نفسه بهو هو فلا منافاة وفي الجواب الثاني
يلزم المغايرة بحسب المفهوم ومنع لزوم التسلسل بناء على ان وجود
الوجود لا يتحقق بدون الاعتبار وان كان بعد تحققه يتحقق الاعتبار
يكون مغايرا له في المفهوم والحاصل ان التسلسل ههنا في الامور الاعتبارية
ينقطع بانقطاع الاعتبار فالمراد بقوله وجود آخر مغاير بالاعتبار ما
يقابل المغايرة عينا اذ الوجود لما لم يكن في الاعيان فلا مغايرة بينه
وبين ما يوجد به فيها كذا وهذا الحكم مشترك بين ما اذا كان الوجود
موجودا وبين ما اذا كان غير موجود بخلاف الاول   الش لبطلان الحصر
العقلي بين الوجود والعدم الخ المراد بالحصر العقلي في هذا المقام هو انه
لوجود النظر الى مجرد العقل بالانحصار اقول ولا ينافي ذلك ما سيجيء
ان بعضا من المعتزلة قائلون بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم لان قولهم
هذا مبني على انهم لم يفسروا الوجود والعدم بالثبوت وسلب الثبوت
على ما سيجيء والا فالقول بثبوت الواسطة بين الشيء وسلبه خروج عن
الفطرة الانسانية فنزاعهم معنا يرجع الى تفسير اللفظ فلنا ان
نفسر الوجود والعدم بالثبوت وسلبه وح لا مجال لتوهم ثبوت الواسطة
فيندفع ما نقل عن الش في الحاشية حيث قال يمكن ان يقال الحصر بين الوجود
والعدم ليس حصرا عقليا على ما ذكره ايضا لانه موقوف على امتناع
كون الشيء لا موجودا ولا معدوما وهو محل النزاع بين العقلاء مع ان
المص سيصرح بان الوجود لا يرد عليه القسمة انتهى وسيجيء شرح كلام المص
على وجه يندفع عنه توهم ثبوت الواسطة ثم لا يخفى ان كلام السيد الشريف

حيث قال لان معناه زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون
موجودا بوجوده الخاص كالصريح في انه جعل معنى العدم الخاص سلب
الوجود الخاص ولما كان حمل العدم على معنى يجامع الوجود خلاف المتبادر
من لفظ العدم وتفويتا للمعنى العدم اذ المفهوم من العدم معنى لا يجامع
الوجود اصلا والكلام انما هو في تعدد هذا المعنى صرف الكلام عن
ظاهره وحمل تفسير العدم الخاص بسلب الوجود الخاص على انه تفسير
باللازم المساوي بملاحظة مقدمة اجنبية لان سلب الوجود الخاص
مساو لسلب جميع الوجودات بناء على ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره
ثم ادعى ان المتبادر من الخاص ما يكون جزئيا حقيقيا وسلب الوجود
الخاص امر كلي يصدق على الوجود الخاص الاخر بناء على ان المراد من
الوجود والعدم الموجود والمعدوم وسلب جميع الوجودات جزئي حقيقي
بعد اضافته الى جزئي حقيقي كزيد مثلا واراد بالجزئي الحقيقي ما لا
يصدق في نفس الامر على كثيرين وهذا المعنى للفظ الجزئي مفهوم
من كلام الشيخ في الهيات الشفاء هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف
بل الحق الاستفسار الترديد في كلام السيد قدس سره لا يخفى
عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود
لا يقال هذا كم اذ يجوز ان يكون معنى العدم على هذا التقدير هو رفع
جميع الوجودات وهذا المعنى يتعدد بتعدد المهيات كما سيجيء لانا نقول
هذا الكلام من قبيل السيد قدس سره منصب المنع لان من اورد الاستدلال
على الدليل صار مستدلا فلا يتوجه المنع في مقابله على انه يمكن اثبات
تلك المقدمة بانه على تقدير التعدد لو لم يكن معنى العدم رفع وجود
وجود بل معنى رفع جميع الوجودات لم يكن الحصر بين الوجود والعدم عقليا

هف

هف على انا نقول اذا تعدد العدم بمعنى رفع جميع الوجودات فذلك
التمايز والتعدد اما من جهة نفس السلب وذلك باطل اذ لو كان للسلوب
تمايز بذواتها لم يكن الحصر بين الشيء وسلبه عقليا على ما سيجيء في
كلامه رحمه الله او من جهة الملكة وهو الوجودات فذلك ايضا باطل لاتحادها
في الجميع او من جهة المهيات وذلك ايضا باطل لان هذا امر خارج عن
مفهوم العدم اذ الاضافة الى المهيات لم تعتبر في مفهوم العدم انما
انما النزاع في اعتبار الاضافة الى الوجود في مفهومه فتامل وكون
العدم بمعنى رفع وجود وجود وان كان باطلا في نفسه لكنه لازم من هذا
الفرض المستحيل هذا والحق ان المفهوم من العدم ليس الا ما لا يجامع
الوجود اصلا والنزاع في وحدة العدم وتعدده انما هو في وحدة هذا
المعنى وتعدده وتعدد المعنى ليس متصورا كما سيشير اليه رحمه الله عند تحقيق
كلام الشارح لانا نقول على تقدير ان يكون العدمات متعددة
قوله يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما مر وقد عرفت ما مر على ما مر
قلنا هذا تقرير اخر فلا بد في اثبات المط من اخذ مقدمة اخرى
فان قيل لا حاجة الى اخذ ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب
الوجود بالكلية بل نقول معنى العدم هو سلب الوجود بالكلية ويكفي
في الحكم ببطلان الحصر بين الوجود والعدم تصور معنى لفظ العدم
من غير حاجة الى اخذ مقدمة اصلا قلت من اخذ في الاستدلال وحدة
العدم جعل العدم بمعنى رفع الوجود في الجملة ولم يجعله بمعنى رفع جميع
الوجودات وهذا المعنى سواء كان معنى مطابقيا للفظ العدم او تضمنيا
لم يظهر ان الحصر بين الوجود ونقيضه باطل على تقدير تعدد الوجود
الا اذا ضم اليه ان المفهوم من العدم معنى واحد لانه لا يكون الا

مالايجامع الوجود اصلا فلم يكن لترديده بين الوجود الخاص حاصل
بديهة اوضم اليه ان رفع الوجود في الجملة في الحصر المذكور بفرض تحققه
في ضمن رفع جميع الوجودات وحاصله ما ذكره رحمه الله موافقا لما ذكره
الشارح في الحاشية ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود ورفع الوجود
بالكلية لايتم للمستدل الذي لم ياخذ وحدة العدم ان يفسر العدم
بمعنى رفع جميع الوجودات ولا حاجة في بطلان الحصر الى مقدمة
اخرى اصلا الا بمعنى رفع جميع الوجود في الجملة حتى يحتاج الى اخذ
احدى المقدمتين لانا نقول هذا المستدل لما كان متصديا
لاثبات الاستدلال على المستدل الذي اخذ وحدة العدم
فعليه ان يفسر العدم بما فسره به والا فيكون دليلا آخر لا اتماما
للدليل الاول نعم يمكن ان يرد على من اخذ وحدة العدم انه لو
فسر العدم المذكور في الدليل على معناه المتبادر ظهر بطلان الحصر
ولم يحتج الى اخذ مقدمة اصلا فاي فائدة في صرف العدم عن معناه
المتبادر حتى يحتاج الى اخذ وحدة العدم مع انه لم يثبت بل كان
في مرتبة اصل الدعوى كما سيجيء للموجه ان يحمل كلام الشارح على هذا
فتامل قلت استلزامه اي هذا المعنى وعلى تقدير التسليم
اشاره الى منع المقدمة الاولى لان هذا المعنى يتحقق بان يكون
معنى العدم رفع جميع الوجودات وكذا منع المقدمة الثانية لو اريد
ظاهرها فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث قوله يمكن
ان يجاب عن هذا السؤال بوجهين احدهما ان الشارح هنا لا يمنع
لزوم التناقض بين اكثر من مفهومين واسنده بانه يجوز ان
يتحقق التناقض بين مفهومين فقط فلفظ العدم في كلامه

لابدان

لابد ان يكون بمعنى ما اخذه المستدل في كلامه فان كان كلام المستدل
بمعنى رفع وجود وجود بناء على انه ساق الكلام على تقدير تعدد الوجود
والعدم ايضا فلا ايراد على الشارح اصلا وان كان بمعنى رفع جميع الوجودات
فالعدم المذكور في كلام الشارح بهذا المعنى ووجه صحته انه الزامي له
لانه اذا جاز ان يكون كل واحد من العدمات بهذا المعنى نقيضا لكل
واحد من الوجودات ايكون كل واحد من العدمات نقيضا للواحد من تلك
الوجودات بالضرورة وثانيهما ان ما سبق من ان معنى العدم معنى لا يجامع
الوجود اصلا انما هو بحسب نفس الامر وفي الواقع وجعل العدم
بهما بمعنى رفع وجود وجود على تقدير تعددهما وذلك كما انا لا نفهم
من الوجود معنى الا ان نفهم من العدم ما كان نقيضا له ونقيض الوجود
انما هو رفعه فعلى تقدير تعدد الوجود والعدم يكون كل عدم رفعا
لوجود ونقيضا له وفي الاخير نظر اذ لا فرق بين التقريرين في ان الكلام
فيهما على تقدير تعدد الوجود والعدم فحمل العدم في احدهما على
ما هو معناه في الواقع وفي الآخر بما لزم من التقرير المذكور تعسف
على انه قد مر ان المفهوم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا
والكلام انما هو على تقدير تعدد هذا المعنى وتعدد المعنى ليس
ابطالا له فعلى تقدير التعدد يلزم كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات
نقيضا للوجود الخاص وهذا المحال يلزم من التقدير المذكور لا ان
العدم انسلخ عن معناه الاصلي قلنا حاصل جوابه كما اشار اليه
في حاشية الحاشية انا حملنا العدم في كلامه في ذلك الموضع على
رفع جميع الوجودات موافقا لما سبق فيندفع الاضطراب عن كلامه
غاية الامر ان سنده مندفع واندفاع السند اذا كان اخص

قوله

كما فيما نحن فيه لا يضر اصل المنع ووجه كون السند اخص انه يمكن
ان يمنع تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين بما ابطلت به سندنا
وهو انه كيف يتحقق التناقض بين الوجودات والعدمات بمعنى رفع
جميع الوجودات المتعدده على حسب تعدد الماهيات مع ظهور
انتفاء الحصر بين كل واحد من الوجودات وكل واحد من العدمات بهذا
المعنى فان قال المستدل انا لم نجعل العدم بهذا المعنى قال الش لا
معنى للعدم سوى ما لا يجامع الوجود اصلا وانما الكلام على تقدير
تعدده وقوله على ان جواب اخر عن السؤال المذكور بعد الجواب
الاول وبيانه انه اذا لم يصح ما ذكره الش من تحقق التناقض بين
المفهومين بناء على تحقق الواسطة تهدم بنيان التقرير الثاني الذي
كان المحذور اللازم منه تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين
وصار المحذور اللازم ح عدم تحقق التناقض بين الوجود والعدم
مطلقا وما يصلح ان ينضم اليه ليحصل الدليل ليس الا انا نعلم تحقق
التناقض بينهما في الواقع فيصير الدليل هكذا لو تعدد الوجود سواء
تعدد العدم ام لا لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم والتالي
باطل فكذا المقدم ولما كان التناقض عبارة عن منع الجمع والخلو الذي
هو الحصر وكان انتفاء التناقض على تقدير كون العدم بمعنى رفع جميع
الوجودات باعتبار الجزء الثاني اي الحصر دون الاول الذي هو منع الجمع
ضرورة ان رفع جميع الوجودات لا يجامع شيئا من الوجودات فقولنا لو تعدد
الوجود لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم في معنى قولنا لو
تعدد الوجود لم يتحقق الحصر بين الوجود وبين العدم فكان هذا الكلام
راجعا الى الدليل الاول بعينه فهذا الجواب عن كلام الشارح الذي

راجعا الى الدليل الاول فكان باطلا فكلام الش كان تماما على
المستدل وان لم يكن صحيحا في نفسه وبحسب اعتقاده على ما سبق
منه هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام الذي استصعبه الاقوام
هذا ما ذكره المحشي قدس سره اي بحسب المال واراد بوحدة
العدم اصالة الوحدة التي باعتبار نفس السلب بالوحدة التبعية
الوحدة الناشئة باعتبار المضاف اليه مع قطع النظر عن خصوص
الوجود حتى لا يتوهم المصادرة واراد بقوله لتم المقصود به انه تم المقصود
به مع ملاحظة مقدمة ضرورية لا يتعب العقل في الحكم بها ولم يحتج الى ان
ينضم اليه بطلان الحصر العقلي اذ لا يخفى ان هذه المقدمة ليست
في مرتبة المقدمة الاولى في الظهور بل يحتاج الى ملاحظة مقدمة اخرى
بيانه على تقدير ان يكون العدم واحدا كان معناه رفع جميع الوجودات
اذ ح يظهر بطلان الحصر ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم نقول لا يذهب
على احد انا لا نفهم من الوجود معنى الا ويكون العدم رفعا متعلقا به
بذاته فلا يرد على المحشي العلامة انه ان اردت بقولك رفع المتعدد متعدد
في الجملة انه اذا كان الوجود معاني متعددة يلزم ان يكون العدم ايضا معاني
متعددة بحسب تعدد الماهيات فلا نم ذلك لانه يمكن ان يكون معنى العدم
رفع الوجودات باسرها وهذا المعنى الواحد مشترك بين سائر المعدومات
وان اردت ان الامور المتعددة معتبرة في مفهومه فلا يضرنا لان تلك
التعدد لا ينافي اتحاد مفهوم العدم فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود
لا يخفى عليك ان هذا لا يرد على ما نقله من المحقق الشريف ولهذا قدرنا
عند قوله هذا ما ذكره المحشي قولنا اي بحسب المال ولو وجه كلام الش
بان مراده انه لا يكون لمفهوم واحد نقايض متعددة باعتبار واحد

كالايجاب فقط في مثالنا هذا لم يرد عليه النقض وربما يجاب عنه
ايضا بان مراده انه ليس لشئ واحد نقائض متعددة واراد بتعدد
النقائض تباينها ولا شك ان الوجودات الخاصة متباينة بخلاف الوجود
بالنسبة الى عدم العدم الذي في تقرير الدليل انه وان جاز ان يكون
لشئ واحد نقيضان احدهما ايجابي والثاني سلبي لكن لا يجوز ان
يكون اكثر من هذا وعلى تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم يلزم
ان يكون لذلك العدم نقائض كثيرة لا يمكن عدها وحصرها بناء
على ما ذهب اليه الخصم من ان للوجود معان متعددة حسب تعدد
الموجودات ومع قطع النظر عن ذلك نقول اقل مراتب تعدد الوجود
الاثنينية فحصل للعدم نقيضان وعدم العدم ايضا نقيض له كما
قررت فيكون للعدم ثلث نقائض وذلك ممتنع كما عرفت وما يجاب
به عن الاعتراض بان المراد ان التناقض الواحد لا يتحقق الا بين اثنين
والتناقض الذي بين الوجود والعدم غير التناقض الذي بين العدم
وعدم العدم ففيه انه ان اريد بالتناقض الواحد ما يكون طرفاه
واحدا فمسلم انه لا يكون الا بين اثنين لكن لا يفيد ههنا لان كون التناقض
بين الوجود والعدم واحدا بهذا المعنى مم عند الخصم بل هو موقوف
على وحدة الطرفين الوجود والعدم وهو الكلام الا فيها وان اراد
بالتناقض الواحد معنى آخر فلا بد من بيانه اولا ثم ادعاء انه يتحقق بين
الوجود والعدم فانا من وراء القدح في المقامين فتامل ثم ما ذكره
رحمه الله في الجواب مبني على مقدمتين احدهما ان التناقض لا يتحقق
الا بين القضايا او بين القضايا وما يرجع اليها من المركبات التامة
وسيجئ في كلام المص ان تقابل السلب والايجاب يرجع الى القول

والعقد

والعقد واراد بالقول القضايا الملفوظة وبالعقد القضايا المعقولة
وثانيهما ان السلب لا يرد على السلب ههنا لكن قد صرح المحقق الشريف
في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل
مفهوم في غاية البعد عنه وايضا سيجئ انه قد حكم رحمه الله بخفاء تلك
المقدمة عند قول المص ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابل
عدم مثله وايضا ظاهر قولهم الخارج مثلا قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات
لا لوجودها يقتضي ان تعلق السلب بنفسها ايضا ثم على تقدير اثبات
تلك المقدمة لا حاجة الى المقدمة الاولى بان يق العدم المضاف اليه
ان اخذ بمعنى السلب المحض لا يمكن جعل العدم المضاف بمعنى السلب المحض
والا لزم ورود السلب على السلب بل لا بد ان يؤخذ بمعنى سلب الوجود
وح لا يكون نقيضا له بل يكون نقيضا لوجوده وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود فح يكون العدم المضاف بمعنى السلب الصرف ويكون واردا
على هذا الثبوت ونقيضا له ولا يكون الوجود ايضا نقيضا له ضرورة ان
نقيض الوجود والايجاب لا يكون وجودا وايجابا ويمكن ان يق حديث
القضايا الخ للتوضيح لا للتتميم ويمكن تقرير الجواب على وجه لا يبتني على
المقدمة الثانية ايضا بان يق المراد هو التناقض اصطلاحا فالعدم
المضاف اليه ان اخذ بمعنى السلب كان نقيضه اصطلاحا الوجود
دون سلب السلب لان سلب السلب لا يسمى نقيضا اصطلاحا وان
كان نقيضا له حقيقة ولهذا فسروا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب واذا اخذ بمعنى ثبوت السلب فنقيضه اصطلاحا بهذا الاعتبار
سلب ثبوت السلب دون الوجود فتامل ويمكن ان يق السلب الوارد
على القضية السالبة ان جعل سلبا رابطيا فمن المعلوم بالضرورة انه لا يتعلق

الا بالثبوت الرابطي وما ذكر لا يدل على ان السلب الرابطي يتعلق بغير
الثبوت كما لا يخفى وان جعل سلبا واردا على نفس النسبة السالبة
لم يحصل من وروده على السالبة قضية اخرى يسمى سالبة السالبة بل الحاصل
ح ليس الامر كالتقييد بما يكون قيده نسبة خبرية فلا ينحصر التناقض
بما كان من القضايا تم القضايا تم الكلام فظهر بما قررنا انتفاء
الكلام على المقدمة الاولى واعلم ان الترديد في كلامه انما هو في
العدم المضاف اليه واما العدم المضاف فهو بمعنى السلب البتة
وانا اقول لو كانت للسلب خصوصية الخ لما قال فكان معنى
ان نقله ويورد عليه المنع ان قبل المنع والا فنقله اشار الى اثبات
ان الواقع هو الشق الثاني وهو انه لا يقبل المنع فتعين قبوله وقد
ينا قش على قوله لجوز العقل خلو الواقع عنهما انه لم لا يجوز ان لا
يحتمل عند العقل ان يسلب الحجر عن الانسان مثلا الا بخصوصية
معينة ولا يتصور سلبه بخصوصية اخرى والحق انه مكابرة اذ على تقدير
تعدد خصوصيات السلب يجوز العقل ولو في بادي النظر ان يسلب
الانسان مثلا بخصوصية اخرى واذا ثبت ان السلوب لا يتمايز
بذواتها ثبت انه مفهوم واحد مشترك بين السلوب كما لا يخفى
وتقرير النظر الدقيق ان المستدل لما جعل اتحاد العدم دليلا
على اتحاد الوجود وعدم تمايز السلوب بذواتها دليلا على اتحاد
العدم فيقول السائل ان اردت باتحاد العدم ان السلب
المطلق مفهوم واحد فما ذكرت من عدم تمايز السلوب بذواتها
وان دل عليه لكن لا يدل على اتحاد الوجود لانه ليس نقيضا للوجود
لم لا يجوز ان يكون هذا المفهوم الواحد مضافا الى الوجودات المتعددة

التي لا اشتراك لها الا في لفظ الوجود وان اردت ان سلب
الوجود مفهوم واحد فاتحاده وان دل على اتحاد الوجود لكن ما ذكرت
في اثباته من عدم تمايز السلوب بذواتها لا يدل عليه لجواز ان يكون
التمايز من جهة المضاف اليه لا بذواتها وقوله لا يتحقق السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود لا يكفي في المطلوب لجواز ان يعقل من غير مضاف
لكن على تقدير اضافته لا تضاف الا الى الوجود والاولى ان يقول
السلب لا يعقل الا مضافا الى الوجود حتى يفيد المط وح يرد
المنع الذي اشار الشارح بلفظ هب ولا يذهب عليك ان ما ذكره في
ذيل لا يتحقق يصلح احتياطا لكل من شقي الترديد المذكور في النظر فالظاهر
والضمير في قوله فاتحاده للسلب المطلق وفي قوله على اتحاده لنقيض
الوجود وحمله على الوجود بعيد عن سوق الكلام وما ذكره في جوابه
لا يتحقق بعد المنع المشار اليه بلفظ هب منع قوله فاتحاده يدل على اتحاده
في صورة منع عكس نقيضه اللازم المساوي له ويصير الكلام هكذا
هب ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود ولا يعقل الا مضافا
الى الوجود لكن النظر باق بحاله لا نسلم اي حين تسليم كون السلب
لا يضاف الا الى الوجود لا يلزم من تعدد العدم تعدد السلوب اي تمايز
السلوب بذواتها وهو ان يجعل الاعم سهما بمعنى الا بحسب التحقق
وكذا المراد باشتراكه بين افراد الممكن الاشتراك بحسب التحقق كما
في تحرير الدعوى ثم لا يخفى انه لا يلائم الجواب الثاني ما ذكره في اصل
الدليل من التقسيم الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن الى
وجود الجوهر والعرض ثم لا يذهب عليك ان عدم اشتراك الوجود
بين وجود الواجب ووجود الممكن بين وجود الجوهر والعرض هو الاحتمال
ووجود الممكن م

الذي يسارع اليه الوهم ويكون الغرض من التنبيه ازالته واما عدم
اشتراكه بين وجودات الجواهر مثلا فبعد اشتراكه بين وجودات الواجب
والممكن ووجود الجوهر والعرض فبعيد لا يذهب اليه الوهم حتى يكون المقصود
بالتنبيه ازالته فان قيل الشارح جعل وجود الواجب ووجود الممكن ووجود
الجوهر ووجود العرض قيودا للاقسام لا نفسها وح قوله وما ذكرنا من
شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته محل نظر ويكون العموم والاشتراك
محمولا على ما هو المتبادر من العموم بحسب الحمل قلت هذا بان قوله لا
يلزم اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم يوجه عليه ان
للمستدل ان يقول انا اردت بوجود الواجب ووجود الممكن نفس
الاقسام لا قيودها فانه لم اعلم انه لما تقرر ان المراد من الوجود الموجود
في المقصد اشتراك الموجود بين الموجودات لا الوجود بين الوجودات فاما ان
يكون انه عما شاة للشارح او يكون الثاني مقصود للزم منه الاول للتلازم بينهما او
تساويهما فتامل الشارح قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود اما
في الثالث فقط واما في الاول والثاني فلان الامر المقطوع به في الكل
لو كان هو كونه موجودا باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا اي غير
مشترك في مفهوم بينها وكذا لو كان احد طرفي الحصر كونه موجودا باحد
الوجودات فلا شك ان تلك الوجودات لما كانت غير محصورة لا يمكن ملاحظتها
مفصلا فلا بد ههنا من امر مشترك بينها يجعل آلة لملاحظتها
عليه لفظ الوجود وعلى تقدير الاشتراك اللفظي لا يكون ذلك
الا مفهوم مسمى الوجود اذ اللفظ كثيرا ما يطلق ويراد به المسمى
بمجاز لا يقال لعل ذلك الامر مفهوم مشترك بين تلك الافراد ولا
يكون مفهوم مسمى لفظ الوجود ولا يكون موضوعا له للفظ الوجود

لانا نقول المقصود ههنا ليس الا اثبات امر مشترك بين الوجودات يدل
عليه لفظ الوجود وما يرادفه من سائر اللغات سواء كانت لفظ الوجود
موضوعا له في اللغة ام لا هذا كيف وهذا ليس مطلبا حكميا بل هذا
بالمطالب اللغوية اشبه على انا نقول لا يخفى ان فهم هذا المعنى من لفظ
الوجود ومرادفاته من سائر اللغات لا يحتاج الى قرينة فثبت كونه
حقيقة فيه والفاء في قول المص فمغاير الماهية للتعقيب لا للتفريع و
تحصيل المدعى زيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري
وهو عينية الوجودات الخاصة للماهيات كما لا يخفى الا ان يكون ذهب الاشعري
الى ان للوجود معان متعددة غير مشتركة في امر بينها وكل منها عين
الماهية المختصة ذلك الوجود بها فاذا ابطلنا ان للوجود معان متعددة
واثبتنا ان له معنى واحدا ثم ابطلنا ان يكون ذلك المعنى الواحد
عينا فقد ابطلنا عينية معنى الوجود مطلقا تامل فيه ثم لا يخفى ان حديث
كون الوجود جزءا مشتركا فلا بد ههنا من جزء مختص مما لا حاجة اليه
في لزوم كون اجزاء الماهية غير متناهية ولهذا غير هذه النسخة الى النسخة
الاخرى التي لم يؤخذ فيها قيد الاشتراك والاختصاص ثم لا يخفى
انه يلزم على تقدير كون الوجود جزءا للماهية امور اخر منها كون الوجود
جزء لنفسه ومنها كون كل ماهية نفس محض الوجودات ومنها كون مفهوم
واحد هو الوجود ماخوذا في كل ماهية مرات غير متناهية وهذا مما على ما
هو المشهور خصوصا اذا كانت تلك المرات غير متناهية ومنها كون
الجنس داخلا في الفصل ومنها عدم تحقق البسائط الى غير ذلك
لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ظاهر كما يدل عليه
الحاشية الجديدة انه نقض للكبرى الكلية اي منع لها كما هو الظ

وتقريره انا لا نم كون كل مركب لابد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي فان
تلك الاجزاء لو كانت عقلية صرفة ليست بحذاء الاجزاء الخارجية
ولم يعقل منفصلة اى لم يحلل بالغا ما بلغ لا يكون مركبا اى مركبا
حقيقيا من اجزاء غير متناهية كيف لا ولا يتمايز الاجزاء اصلا
لا خارجا ولا ذهنا على ما دل عليه ما في بعض النسخ من التصريح
بلفظ حقيقة واذا لم يكن مركبا حقيقيا لا يلزم انتهاؤه الى البسيط
وان كان يطلق عليه المركب اصطلاحا والمراد ههنا ما يشمل هذا
المعنى حتى يلزم نفي كون الوجود جزءا او نفرهم مطلقا قوله لا يتأتى على وجه
يطابق الجواب انه على تقدير كون تلك الاجزاء عقلية صرفة ولم يعقل
مفصلا وان لم يتحقق التركيب الحقيقي لكن يتحقق التركيب في الجملة ومجرد
التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط لان مهيته وهي اجتماع البسائط
يقتضي ذلك تحقيقه الامر انه اذا كان مركبا موجودا من حيث التركيب حقيقة بان
يكون اجزاؤه متمايزة اقتضى البسيط الموجود بالفعل وان كان معدوما
من حيث التركيب حقيقة بان لا يكون اجزاؤه متمايزة لا يقتضي وجود
البسيط بالفعل ومجرد الانتهاء الى البسيط الحقيقي ولو بالقوة يكفي
في المط كما لا يخفى وعبارته ناظرة ان المراد من التركيب في قوله مجرد
التركيب ما يتناول التركيب التحليلي الصرف وههنا بحث لان
مهية التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان المركب
به موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط فنقول
تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل او يعقل مفصلة لابد ان ينتهي الى البسيط
الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا للمهية بالغا ما بلغ لابد ان لا
ينتهي الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمجمل عن المفصل

ينتهي الى البسيط الحقيقي وبعبارة
اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل
بالغا ما بلغ لابد ان صح صح

ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا يشتمل عليه المجمل ولو
بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لابد من اشتماله على البسيط
الحقيقي بالفعل فيجب اشتمال المجمل على تقدير وجوده على البسيط
الحقيقي الذي لا يقبل القسمة اصلا بالقوة والا لم يتطابق المجمل و
المفصل وهذا منقوض بتحليل الجسم الى غير النهاية على رأي الحكيم و
الحل منع قوله ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا
يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة وذلك لان اشتمال المفصل على ذلك
البسيط انما هو على تقدير وجود المفصل وهو مح فلا يلزم الا
اشتمال المجمل عليه بالقوة على هذا التقدير المح لا بحسب نفس
الامر ثم لا يخفى ان هذا الكلام راجع الى منع الكبرى الكلية
بناء على ان المراد من المركب ما يتناول المركب التحليلي ورجع الى
منع دليله وهو ان البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا حتى
المركب التحليلي وما اورده في الحاشية التالية لها منع لتلك
المقدمة ايضا والتغاير باختلاف السند فان في الاولى السند
بان المركب التحليلي لا يلزم انتهاؤه الى البسيط الحقيقي وفي الثانية
بان المركب مطلقا لا يقتضي البسيط الحقيقي وبان الاختلاف بين
السندين بان في الاول جوز عدم انتهاء المركب التحليلي الى البسيط
مطلقا وفي الثاني جوز عدم انتهاء المركب الى البسيط الحقيقي لا باه
قوله اذ لا محذور في كون التحليل غير واقف لخ على ان منع انتهاء المركب
التحليلي الى ما ليس ببسيط مطلقا مكابرة ثم لا يخفى ان المراد بالبسيط
الحقيقي في قوله المانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا
ما لا يكون له جزء بالفعل ولا بالقوة بان لا يكون قابلا للتحليل اصلا

فلا يتوجه عليه ان المنع مكابرة اذ الفطرة السليمة تشهد بان المركبات
تنعقد من الاجزاء التي ليس لها جزء بالفعل وذلك لان بناءه على
حمل البسيط الحقيقي على ما لا جزء له بالفعل على انه لو حمل على هذا لكان
قابلا للمنع فتامل الشارح واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في
الخارج اشار الى ان وجود الاجزاء في الخارج لا يكفي في اجراء برهان
ابطال التسلسل بل لابد من الامتياز عنها فلا يرد انه على مذهب من قال
بوجود الطبائع في الاعيان يسقط هذا الايراد وتفصيله ان المفهوم
من كلام القوم ان اتحاد الاجزاء العقلية بحسب الوجود الخارجي ينافي
تقدمها على الكل خارجا والشارح قد اختار هذا على ما سيجيء في بحث
خواص الذاتي والاستاد ايضا ذهب اليه لكن السيد السند جوز ان
تكون الاجزاء العقلية متقدمة على المهية مع اتحادها معها في الوجود
الخارجي بان يكون تعلق الوجود الواحد بالجزء متقدما على تعلقه
بالكل وهذا بناء على ما اشتهر من ان التقدم بالذات يرجع الى الاحتياج
في الوجود وليس ههنا تقدم بحسب نفس الامر الواقع ويؤيده ما نقله
رحمه الله عن الشيخ في بحث المهية ان الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء
الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يكون وجودها اقدم من وجود
الطبيعي تقدم البسيط على المركب وعلى هذا المذهب يلزم ترتب امور غير
متناهية مترتبة في الوجود فيبطل برهان ابطال التسلسل فتامل فيه
الشارح لاحتمال ان يكون زائدا في البعض كم يتصور ههنا سبعة احتمالات
ثلثة لا تركيب فيها وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي والمدعى كونه زائدا في
الكل فلابد من ابطال الستة الباقية والدليلان المذكوران على نفي
العينية والجزئية انما ابطلا اثنين منها وبقي الاربعة الباقية ولا يخفى

انه يمكن ان يستفاد منهما معا ابطال المجموع العينية والجزئية ويبقى الثلث
الاخر والشارح اورد منها اثنين وترك واحدا وهو كونه زائدا في البعض
عينا في البعض جزءا في البعض لانه لم يعين العينية الى الجزئية بناء على
اختلاف دليليهما فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور
فيه اقتضاء الامور المتغايرة لما ذهب عن ذهنهم مخالف المعلول عن العلة
التامة بان المقتضي مجموع الامور الثلثة كل منها بالنسبة الى مهية مخصوصة
صار مظنة لزوم كون الامر الواحد علة مستقلة لامور متغايرة فدفعه
بان الوجود ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
بل يتصور فيه تعدد وتكثر باعتبار افراده المتعددة وفيه بحث لان
مراد المجيب من الاقتضاء الاقتضاء التام وعليه مبنى كلامه رحمه الله
والا لم يترتب التسلسل على تقديره كون الوجود مقتضيا ولا شك ان
الوجود من حيث هو لو اقتضى مجموع الامور الثلثة لزم كون الواحد الحقيقي
مقتضيا لامور متغايرة اذ لا مدخل للخصوصية الناشئة من الذات
المهية
او الفرد فيه وايضا لو كان المقتضي مجموع الامور الثلثة في المواضع المعينة
كان الاقتضاء بمدخلية تلك المهيات المعينة والا لكان بمدخلية المهيات
في الجملة فلم يكن تاما والجواب انه حمل الاقتضاء التام على ان لا يحتاج
الوجود بعد المهية الى امر اخر والاحتياج الى خصوصية الوجود والمهية لا
يقدح في كونه تاما فان قيل المجيب يقول انا اردت بالاقتضاء التام
المنسوب الى الوجود ان يكون الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن الغير
مطلقا مقتضيا قلت فح يتسع دائرة المناقشة في المنفصلة فانه ح
يحصل الاحتمالان الاخران احدهما ان المقتضي هو الوجودات الخاصة
لا الوجود من حيث هو وثانيهما ان يكون المقتضي هو الوجود بشرط المهيات

الشارح المقتضي سوى المهيات لانا قد تقرر ان الذاتيات
غير مجعولة فكيف يتصور كون المهيات مقتضية للعينية والجزئية
لان وصف العينية والجزئية خارجان عن العين والجزء لازمتان
لهما مستندان اليهما نعم ربما يناقش بانه بعد اختيار ان الوجود
لا يقتضي شيئا من ذلك كيف يتصور كون المهية مقتضية للعينية هذا
وقوله ولو سلم معناه لو سلم ان الوجود يقتضي شيئا من ذلك وذلك
يتصور باقتضائه واحدا من تلك الثلثة واستناد الباقي الى غيره
هذا محصل كلام الشارح يتوهم انه لا يرد عليه ما اورده بقوله لكن يرد عليه آه
وفيه بحث لانه على هذا التوجيه وان لم يلزم كون كل حصة من الوجود
مقتضيا للاحوال الثلثة لكن يلزم كون كل حصة مقتضيا لما سلم
ان الوجود يقتضيه من العروض مثلا ولا يخفى بطلانه وتخصيص الاستناد
اقتضاء الثلثة جميعا بالذكر لانه اخذه في مقام السند كذلك
من غير ان يتوقف المنع على خصوصيته فكانه ذكره في مقام السند
على سبيل التمثيل ولهذا اورد سندا في ذيل جواب لانا هكذا
لجواز ان يقتضي الدخول او يقتضي العينية او يقتضي العرضية واذا
كان التعرض لحصول الثلثة في مقام السند على سبيل التمثيل ففي
مقام الرد عليه يكون بناء الكلام عليه وبما ذكرنا يندفع عنه ايضا
ان هذا الايراد كلام على السند الاخص نعم يمكن دفعه بانه انما يلزم
من كون الوجود مقتضيا للاحوال الثلثة كون كل حصة منه مقتضيا
لكون المطلق معروضا للاحوال الثلثة لا كون الحصة معروضا لان
المقتضي ذلك كما لا يخفى على احد بقي ههنا شيء وهو انه لو كان الوجود
عينا او جزءا لكانت العينية او الجزئية مستندة اليه ضرورة انهما من

لوازم الذات ولوازم الذات مستندة الى ذوات الملزومات
كما تقرر في موضعه فسقط المنع الاول الذي اورده الشارح بقوله
مختارا ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك نعم يرد عليه ان اقتضائه
للعينية مثلا يجوز ان يكون بالنسبة الى مهية معينة دون غيرها فلا يلزم
الاستواء وهذا هو الذي ذكره رحمه الله توجيها للمنع الثالث قوله
لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه آه قد اجيب عنه بان
الشارح اراد بالاقتضاء ما هو اعم من التام وغيره اقول هذا مع انه خلاف
الظاهر لان المستدل اراد بالاقتضاء التام ليمكن ان يترتب عليه
الاستواء والظاهر ان الشارح في المنع الاول منع ذلك الاقتضاء وحمله
على انه منع ما هو اعم منه اولا ثم سلم ومنع المساوات على تقدير ذلك
الاعم انما يحسن اذا كان في كلامه ما يشعر بذلك بان يقول مثلا مختارا
ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك مطلقا او اصلا اجيب عنه بان
مقصوده رحمه الله انه لا تفاوت بين صورتي التشكيك والتواطؤ في
الاقتضاء فلا معنى للتعرض للتشكيك وابتناء كلامه عليه الا انه
انه لما كان يحمل كلام الشارح على انه اراد الاقتضاء في الجملة خلاف الظاهر حمل
كلامه على انه اراد الاقتضاء التام وبنى كلامه على هذا وقال ان مقتضى
المفهوم الواحد لا يتخلف عنه هذا اقول ثم لا يخفى ان ما نقله الشارح بقوله
لا لما قيل في جواب لانا لا يدل الا على ان الوجود على تقدير التواطؤ
وجب استواء نسبته الى افراده دون المهيات والدفع مشترك وما ذكره
في مقام السند بقوله لجواز ان يكون العارض والمعروض متحدين
في المهيات مذكور على سبيل التمثيل من غير ان يتوقف الكلام عليه لدلالة
بالدليل الجاري في ان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات

لزم خروجه عنها الدليل الدال على امتناع التشكيك في الذاتيات
وقوله وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان نفس المبحث محل النزاع
المذكور وحديث الذراع والذراعين ظاهره انه سند للمنع
المذكور ويحتمل ان يكون نقضا للمدعى الكلي ويكون راجعا الى
المعارضه   فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ادعيا
بالاستواء الاستواء في الاولوية والاقدمية بقرينة افراد الدعوى
فيهما وادعى ان نفس الدعوى بديهية فيهما فقط وما ذكره تنبيه
على المدعى البديهي بعبارة اوضح فلا يرد المنع على ما ذكره في صورة
التنبيه ولا انه بعد اثباته يجري في اسفاء الاخرين فلا وجه لتخصيصه
بنفي الاولين والاولى في تخصيص ما ذكره ما ذكرنا موافقا لما ذكره
في الحاشية الجديدة واما ذكره في حاشية الحاشية حيث قال اريد
به عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فيوهم ان ما ذكره لا يصلح التنبيه
انه لم يبق فرق بين ما ذكره تنبيه وبين المدعى واطلاق النقض على
اجزاء التنبيه مسامحة وههنا بحث ان الاولى ان الاولوية ان فسرت
بان يكون مقتضى الذات في البعض غير مقتضى الذات في البعض
الآخر لم ينحصر التشكيك في الاربع لجواز ان يكون الاختلاف بوجه
آخر كما اذا كان عينيا لبعض وجزء البعض آخر او ذاتيا لبعض وعرضيا
لبعض آخر او جزءا للبعض وجزء جزء لآخر الى غير ذلك من الاختلافات
وان فسرت بما علله المذكورة فيرد عليه ان الحيوان مثلا نوع بالنسبة
الى حصصه وجنس للانسان مثلا فيختلف بالاولوية فان اجيب
بان التشكيك انما هو بالنسبة الى افراده الحقيقية والحصص باعتبار
نقول هب انه كذلك لكن يرد عليه ان الجسم النامي جزء للحيوان وجزء

جزء

جزء للانسان فيختلف صدقه بالاولوية عليهما فان اجيب بان
التشكيك انما هو بالنسبة الى الافراد المتباينة فنقول كثيرا ما يكون
مفهوم عين ماهية بعض افراده الحقيقية وجنسا بالنسبة الى آخر كالحيوان
فانه جنس للانسان وعين ماهية المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء
فان المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في الخارج كما صرح
به الاستاد في بحث الماهية ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا
للحقيقة الجنسية ضرورة ان القيد العدمي ليس داخلا في حقيقة
الامر الموجود في الخارج ولا بعد ان تصدق الحيوان على الفرس
الذي هو فرد اولى من صدقه على زيد مثلا لانه بواسطة صدقه على
الانسان وصدق الانسان عليه وفيما ذكرنا اولا من المثال
يلزم تحصيل الطبيعة الجنسية بدون الفصل وهو خلاف المشهور
منهم فتامل هذا ان قرر الكلام نقضا وان قرر سند المنع ان
الذاتي لا يختلف بالاولوية فلا حاجة الى مؤنة الاثبات بل يكفي الا
احتمال الا انه انهم صرحوا بان حمل العالي على السافل بواسطة حمل
العالي على المتوسط على السافل حتى صرح الشيخ بان جسمية الانسان
معللة بحيوانيته وقال المحقق الشريف في حواشيه على شرح المفتاح
وما قيل ان الذاتي لا يعلل فمعناه انه لا يعلل بالذات ولا بامر خارج
عن الذات مع جواز ان يكون معللا بذاتي آخر والجواب ان الذاتي
لما لم يكن معللا بغير الذاتي الآخر فلا يلزم الاختلاف في الذاتي بالتقدم
والتاخر بالنسبة الى الافراد المتباينة وقد عرفت ان التشكيك انما
هو بالنسبة الى تلك الافراد ومراده رحمه الله من ان الذاتيات غير
مجعولة انها غير مجعولة للذات فلا يكون حصولها في فرد مقتضى الذات

ولا بامر خارج فلا يكون حصولها في فرد علة لحصولها في فرد آخر بيان
فلا يتحقق التشكيك بالاولوية ولا بالاقدمية **قوله** واما ثانيا فلانه
يحتمل ان يكون رحمه الله في صدد تحقيق المقام من غير قصد الى
تتميم ما نقله الشارح بقوله واقوى ما ذكروه وان يكون متصديا
لتتميم ما نقله الشارح ودفع ما اورده الشارح عليه بتوضيحه وتفصيله ويرد
على قوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي منع والسند انه لم لا يجوز
ان يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين بان يكون الحصة التي
يحصل منه في فرد منها ازيد واشد من الحصة التي منه في فرد آخر
بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الازيد والاشد مثل الاضعف
والانقص وزيادة فالزيادة وان كانت خارجة عن الماهية الكلية
لكنها داخلة في حصتها ويرد على قوله اذ فيه على التقدير الآخر لا يلزم
خلاف المفروض انه تلبيس لان خلاف المفروض وان لم يلزم من جهة
ان الاختلاف المفروض في الذاتي يلزم في الخارج لكن لزم من
جهة ان الاختلاف المفروض في عرضي يلزم في عرضي آخر لكن ما
اورده على نفسه في قوة هذا الايراد وما اجاب به عنه لو تم يكون
جوابا عن هذا الايراد فان قلت اذا فرضنا الخ اقول هذا السؤال
نقض لبعض الدليل اشار اليه حيث قال وان كان في امر عارض
لهما يكن التفاوت بين الشيئين في نفس السواد فيما فرضه ولا
يخفى ان تخصيص كون التفاوت في العارض في هذا الشق بالذكر
لانه اقرب وقد مر نظيره في كلام الاستاد ويحتمل المعارضة ويكون
تقرير الكلام وان كانت التفاوت بين السوادين في نفس ماهية
السواد او اجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وهو محال لكن

الكيف

في تأخير هذا الشق وبناء هذا السؤال والذي بعده على انا اذا
فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين لم يكن ذلك الا بان
يقوم باحدهما حصة من هذا العارض اشد من الحصة القائمة بالآخر
او ازيد وهذه المقدمة بديهية والسؤال الثاني لا يحتمل المعارضة
حيث قال لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم و
اراد بالتفاوت من حيث الذات الاختلاف في صدق الذات
او الذاتي بان يكون الذات او الذاتي ما فيه التفاوت حتى يكون
مشككا لا ما به التفاوت ولهذا قال كما قررتم اي من ان الذاتي لا تشكيك
فيه واشار في الجواب الى ما صدر عن الشارح من التسامح حيث
جعل السواد مقولا بالتشكيك على الجسمين بان المقول بالتشكيك
هو الاسود بالقياس الى الجسمين وحاصل الجواب عن السؤال الاول
اختيار الشق الثالث بان التفاوت بين السوادين ليس في صدق
مفهوم عليهما ذاتي او عرضي بل التفاوت بان نفس احدهما اشد
من نفس الآخر والحاصل انه ليس يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف
بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع عندهم انما
يتحقق ما فيه الاختلاف بين الجسمين وهو مفهوم الاسود فذكر
المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكه باعتبار حمل
المواطاة المعتبر في الكلي بالنسبة الى افراده واجراء هذا الجواب
في النقض بتمام الدليل على ما اشرنا اليه ان نختار الشق الآخر
ونمنع خلاف المفروض ونقول لم لا يجوز ان يحصل الاختلاف
في صدق مفهوم عارض لشيئين كالاسود بالقياس الى الجسمين
ويكون نفس مبدء احدهما اشد من نفس مبدء الآخر ويكون هذا

التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق عليهما هذا وفيه نظر
وهو ان هذا المنع يمكن اجراؤه في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون
الاختلاف الذاتي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق
المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي
بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المبدء على الفردين بل هذا
اقرب كما لا يخفى ويؤكد هذا النظر ما اختاره وحرره وسيجيء ان
الفرق بين العرض والعرضي انما هو بالاعتبار وليس المراد ما حاصله
ان المقول بالتشكيك اصطلاحا مختص بالمشتق والذاتي لا يكون
مشتقا لما تقرر في موضعه اما اولا فلان هذا التخصيص في
الاصطلاح ليس في كتبهم منه عين ولا اثر واما ثانيا فلما اشار
اليه في الجديد من ان اللازم ح ان التشكيك بحسب الاصطلاح
لا يجري في الذاتيات ولا ينفي اختلاف الماهية في الافراد بحسب نفس
الامر وهل النزاع الا فيه واما ثالثا فلانه يكفي ح هاتان المقدمتان
ولا حاجة الى المقدمات المذكورة في الدليل واما رابعا فلما يجيء
في قول المصنف اي الوجود بالتشكيك على عوارضها اي على افراده
العارضة للمهيات على ما فسرها الشارحون وحاصل الجواب على السوال
الثاني ظ لا يخفى وقد تسامح في لفظ الامثال والاولى المثل و
زيادة ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط ان
انه اذا تحقق اشخاص كثيرة في كل من مراتب الشدة والضعف
فامتياز الافراد التي من مرتبة الشدة عن الافراد التي من مرتبة
الضعف ليس بحسب التشخص فقط لان هذا الامتياز مشترك
بين جميع افراد تلك المرتبة فلابد ان يكون الامتياز بامر كلي مشترك

وقوله في حاشيته كما في راس الخطين مثال للازيد
والانقص العددي فان مجموع الراسين ازيد من راس
خط واحد وهما متمايزان وجود الاوضعا و
انقص بالعرض والازيد والانقص بالذات هو الاثنينيه
العارضة لمجموعهما والوحدة العارضة لاحدهما فانهما
ايضا متمايزان وجودا ولا يتمايزان وضعا لان
تمايزهما بالوضع اي بالاشارة الحسية انما هو باعتبار
معروضيهما لان العدد لا يقبل الاشارة الحسية
بالذات والمعروضان ههنا لا يتمايزان ولعله
تسامح فاورد الكم بالعرض لظهور حال ما هو
الكم بالذات لان التمايز في الوجود دون الوضع
فيه تابع لمعروضه فما استشكل من ان الكم بالذات
ههنا وهو الذي كان معروضا للزيادة والنقصان
بالذات ما هو بل انه لم يتحقق ليس اشكالا وكيف
يمكن تحقق الكم بالعرض بدون الكم بالذات وقيل
هذا الاشكل الحركة بالعرض بدون الحركة بالذات
صح

بين جمع

بين جميع الافراد المشتركة في تلك المرتبة وبعد ذلك اي بعد
ان ثبت ان الامتياز ليس بالتشخص فقط فالكلام في ان ما به
الامتياز الكلي ذاتي حتى يكون الامتياز بالماهية او عرضي حتى يكون
الامتياز امتيازا حقيقيا فحكمه حكم سائر الحقايق كالانسان
والفرس فان الاحتمال العقلي في بادي الراي قائم ههنا ايضا والامر
غير مشتبه بعد ضم الحدس الصائب وهو ان الاختلاف بالماهية
هذا هو التقرير الصائب لهذا الكلام اقول ويمكن ان نقرره هكذا
ان امتياز افراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه
اقوى من الامتياز بين افراد مرتبة واحدة وهذا امتياز شخصي فلا
بد ان يكون ذلك ليس شخصيا فقط وفيه ان الامتياز الشخصي قد
يكون اقوى من امتياز آخر شخصي وبما قررنا ظهر اندفاع ما قيل ان
اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة
الواحدة من الضعف بواسطة التشخص بحيث يكون ذلك الاختلاف
الواقع بواسطة تشخصين فقط حتى لا يتحقق في غيرهما فالدليل
عليه وهو قوله اذ في كل الخ تمام لكن هذا لا يدل على اصل المطلب
وهو ان الاختلاف بين الاشد والاضعف والازيد والانقص
بالماهية لجواز ان يكون كثيرا من اشخاص نوع واحد مقتضيا
لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس مستندا
بالتشخص الا بالفصول المنوعة فالدليل المذكور لا يدل عليه كما لا
يخفى في الحاشية وما نبه على ذلك الخ ههنا بحث
اما اولا فلان للخصم ان يقول لعل الطرف كالبياض القوي
لا يوافق شيئا من المتوسطات نوعا والاتفاق النوعي انما يتحقق

بين المتوسطات واما ثانيا فلجواز ان يكون مراتب البياض قابلا
للقسمة الى غير النهاية ولا يبلغ في شيء من تلك المراتب الى السواد
الصرف ويمكن ان يقال انه وان لم يلزم كون البياض الصرف
متحدا بالنوع مع السواد الصرف اعني الطرفين لكن لا يخفى انه
يلزم بالبيان الذي ذكره اتحاد البياض القريب من الطرف
واياه اراد بالبياض القوى بالسواد القريب من الطرف حتى كانه
سواد صرف بالمهية وهذا ايضا مما لا يقبله صاحب الحدس ايضا
وكذلك ليس في طبيعة تضعف ولا اشتداد هذا مقول
قول الشيخ ولعل التضعف والاشتداد ههنا مما لا حاجة الى
نفيهما اذ تقرر في موضعه انهما من خواص الكيف ولعله اراد بهما ما
يساوق النقصان والزياده وفي قوله انها اي في صدق الكم وانواعه
وقوله من اخرى مشاركة لها نبا على ان النسبة فرع المشاركة الجنسية
فلا يقال ان الخط ازيد من السطح او انقص ولو قال بدل قوله فلا
ثلثه اشد من ثلثة فلا اربعة اشد عددية من ثلثة لكان اظهر
لان المثال الاول لا يحتمل النزاع وفي قوله الاشد والازيد الذي
يمنع كونه في الكمية ما ثبته اشارة الى الزيادة التي تعرض لنفس
الخط كالذراعين بالقياس الى ذراع واحد فان نفس احد الخطين
ازيد من نفس الاخر لا باعتبار امر يكون ما فيه التفاوت كما قرره
رحمه الله في الاشد والاضعف والذي يمنع الى الازيد الانقصية
في جهة الخطية اذ لا يمكن الاشارة في الخط الطويل الى مثل الخطية
التي في القصير وزيادة اذ صدقها عليهما على السواء ويمكن الاشارة
الى مثل الخط الذي في الخط القصير وزيادة في الطويل وكونه على

حد آخر ازيد طولا اضافي فالمعنى الاضافي ليس ما فيه الاختلاف
بل ما به الاختلاف وان كان ظاهر العبارة يشعر بالاول فيما مر جدا
كيف وهو ليس بمشترك فيه بل المعنى ان الطويل الاضافي اي كونه
على هذا الحد صار منشأ للاختلاف بالزيادة وعلى ان يكون المعروض
نفس الخط الذي طوله ذراعان فتامل والمراد بما يشابه ذلك كما
الكيفيات كالسواد والحرارة وغير ذلك فان السواد قد يكون
حقيقيا ولا اختلاف فيه وقد يكون اضافيا كما يقال في الفحم انه
اسود بالنسبة الى الهندي والسؤال المصدر بقوله فان قلت
متعلق بالمقام الاول   او نفرق بين الزيادة والنقصان
في الاعداد وبينهما في المقادير ههنا بحث وهو ان النسخ مختلفة
عند قوله والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان بالمهية ففي بعضها
يوجد قوله والازيد والانقص وفي بعضها لا يوجد فعلى النسخة
التي لم يوجد فيها تلك الزيادة لم يرد النقض حتى يحتاج الى التفصي
وعلى النسخة التي وجد فيها تلك الزيادة كيف يمكن التفصي بان
الاختلاف بالزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف بالمهية و
التحقيق انه على النسخة التي يتحقق فيها تلك الزياده يكون النقض
نقض المدعى الكلي ويكون الجواب بالتخصيص كما في سائر تخصيص
العمومات وعلى النسخة التي لم يوجد فيها تلك الزياده يكون النقض
نقض الدليل والجواب بمنع جريان الدليل وظاهر ان المنع انما يتوجه
على ان الحدس يحكم بان الاختلاف بين المقادير باعتبار امر
داخلي دون عرضي خارجي والتنبيه المذكور سواء جعل تنبيها على
الدعوى وهي ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا على ما هو

الخط وعلى الشق الاخير وهو ان يكون التفاوت بامر كلي ذاتي دون
امر عرضي فيكون الاختلاف بحسب الذات ولا يكون الضعف اذ فيه
ادعى القصد والتنبيه بانه لا يجرى في المقادير لكنه لا يجرى في الاعداد
ايضا اذ ليس في الترام كون الخط الذي طوله الف ذراع مثلا متحدا
بالمهية مع الخط الذي كان طوله شبرا مثلا وكذا الترام كون الالف
متحدا مع الاثنين في المهية انقباض للعقل بخلاف السواد القوى
والبياض القوى والاولى ان يجعل الدليل المذكور مختصا بالاشد
والاضعف ويجعل الدليل على ان الازيد والانقص في العدد مختلفان
نوعا بما هو المشهور وسيجيء في المتن ان كل مرتبة من مراتب العدد
مختص بآثار ولوازم فان قلت لعل ذلك للوازم لوازم الصنف
دون النوع قلت تلك اللوازم اما مستندة الى المهيات النوعية
البسيطة او الفصول المنوعة فهو المط واما مستندة الى لوازم اخر
وسلسل الكلام اليها الى ان ينتهي الى المهيات او الفصول واما الى
عوارض مفارقة فيلزم كون تلك اللوازم ايضا مفارقة فتامل ثم على
هذا قد يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان مستندا الى التشخصات
لا الى الفصول المنوعة كالاختلاف بالشدة والضعف ويؤيد الجواب
وقد يكون مستندا الى الفصول المنوعة ايضا
الاول وهو الترام ان المختلفين بالزيادة والنقصان مطلقا
كالذراع والذراعين من الخط متخالفان بالمهية انه لو كان الخط الزائد
والخط الناقص متحدين بالمهية فيكون الخط نوعا حقيقيا لهما ويكون
المقدار جنسا قريبا للخط والسطح والجسم التعليمي فيمتنع ان يصح ان يق
هذا السطح ازيد من ذلك الخط مثلا اذ يكفي لصحة النسبة بينهما من
اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح ان يق الاربعة ازيد من الثلثة

وسواد الفحم اشد من سواد الهندي الى غير ذلك فان كونه
على هذا الحد وعلى الخ لان كون الزيادة والنقصان عارضا تابعا
لعارض آخر هو الطول الاضافي لا يقتضي ان لا يقع اي الزيادة والنقصان
في نفس المهية لان هذا كلام على السند بطريق المنع الشم
ووجود خاص لكل موجود فيه بحث اذ عند المحققين ليس للوجود فرد
وراء الحصص زائد في المهية كيف واثباته مما لا سبيل اليه ويمكن ان يحمل
قول الش واثبات ان في الموجودات الخ عليه وعلى هذا لا يرد عليه ما اورد
الاستاد بل الجواب انه سيصرح المص بهذا حيث قال ووقع على عوارضها
بالتشكيك واما انه لم يثبت كون المشكك عرضيا فلا يضر هذا القائل
اذ غرضه توجيه كلامهم على وجه يوافق اصولهم وهذا مما اثبته المحققون
ومنهم المص لكن حمل كلام الش عليه لا يلايم ما ذكره بعده بقوله وايضا آه
والاولى ان يحمل هذا الكلام منه على انه مؤكد للايراد الاول بان كون
الوجود الخاص زائدا لا يصلح ان يصير دعوى لهم كيف واثبات ان في
الموجودات وجودا غير الحصص زائدا على المهية مما لا يمكن فكيف يدعى لانهم
لا يدعون ما لا يمكن اثباته حتى ينطبق ما بعده عليه الش اما في
الخارج فظ قيل لا يخفى ان تعقل المهية مع الغفلة عن كل من قسمي الوجود
لا يدل على ان الوجود المطلق زائد فانه يمكن ان يكون كل من القسمين زائدا
بدون المطلق ويمكن ان يجاب بان المراد من نفي عينية الوجود المطلق
للمهيات نفي كونه عين حقيقة تلك المهيات اذ نفي كونه عين تلك المهيات
بحسب المفهوم حتى لا يكون بينهما مغايرة بحسب العموم والخصوص
بديهي لا يحتاج الى تنبيه ايضا ثم تباين تلك المفهومات وح نقول لو كان
الوجود المشترك الوجود عين حقيقة مهية الانسان مثلا او جزء الحقيقة لكان حصة
المهيات

منه عين تلك المهية او جزءا لها فاذا ثبت زيادة جميع افراد الوجود اى ما
يصدق عليه الوجود ثبت زيادته ايضا والمراد انا نعقل المهية ونغفل عن
الوجود الخارجى مطلقا وكذا الذهنى وليس المراد بهما مفهوميهما حتى
يتوجه انه لا يلزم من زيادة ذينك المفهومين زيادة جميع افرادهما حتى يلزم
زيادة جميع افراد الوجود المطلق الشامل لهما وبه ثبت زيادة المطلق
نعم يتوجه انه لا حاجة فى اثبات زيادة المطلق الى اثبات زيادة افراده
اذ ما ثبت به زيادة افراده يدل على زيادة المطلق ويجاب بان زيادة
الافراد مستلزم لزيادة المطلق من غير عكس وهو ظ فاختار هذا الطريق
ليكون افيد واشمل اعلم ان السيد نظر الى ان المقص من هذا الدليل
رد مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى قوله بعينية الوجود الخاص دون
المطلق اذ لم يقل بالمطلق وجعل المدعى ههنا زيادة الوجود المطلق صريحا
وزيادة الوجود الخاص ضمنا وتبعا الا ان بعض الدلائل يدل على زيادة
الخاص ايضا كالدليل الثانى على ما سنشير اليه وبعضها لا يدل الا على
زيادة الوجود المطلق ويمكن ان نقول الاشعرى لم يقل الا بعينية الوجودات
الخاصة الغير المشتركة فى معنى يشملها فاذا اثبتنا ان ههنا وجودا
مشتركا بين الوجودات وانه زائد فى الجميع ظهر بطلان مذهبه واما قول
الشارح فلا اقل من ان يكون كسبيا فيرد عليه انا نعلم بديهة ان هذا المفهوم
البديهى المسمى بالوجود لا نصدق على المهية واجزائها فالوجود الخاص
ايضا ليس عين المهية ولا جزءا لها غاية الامر ان هذا الدعوى فى الوجود
المطلق اظهر انت خبير بان حمل التعقل فيه تعسفا ما او لا فلان
هذا الحمل اى حمل التعقل على التصديق انما يكون لو كان متعلق
التعقل قضية او مضمون قضية واما اذا جعل متعلقه المفرد فلا واما

ثانيا فلان تخصيص حمله فى جانب المهية على التصور وفى جانب الوجود
على التصديق لا يفهم من اللفظ واما ثالثا فلان التصديق انما يتعلق بالنسبة
والنسبة متعلقة بالطرفين اى المهية والوجود فتخصيصه بالوجود تعسف
ظ الا ان يقال النسبة وان كانت متعلقة بالطرفين الا ان لها زيادة
اختصاص بالمحمول لانه يقال نسبة المحمول الى الموضوع ولهذا قيل ان
النسبة التى هى جزء القضية انما هى المحمولية ولهذا اخص تعلقها بالمحمول
واما رابعا فلان الظ من كلام المص انفكاك كل من تعقل المهية والوجود
اى التصديق بثبوته للمهية عن الآخر مع انه لا يتصور انفكاك تصور
المهية عن التصديق بثبوت الوجود لها ناظر الى جواب هذا السؤال
قد نقل عن الشارح حاشية هذا المقام وهو قوله وما نقل عن هذا القائل
فى حواشى كتابه من ان قول الشارح اذ يستحيل الشك فى اتصاف الشئ
بمقومه صريح فى ان مراد المص انا نتصور المهية ونشك فى وجودها
مردود بان مقصد الشارح ليس ان هذا مدلول كلام المص بل انما اورد
الشارح لاثبات المقدمة الممنوعة التى ادعاها المص انتهى ولا يخفى عليك
ان ما ذكره رحمه الله يندفع بما نقل وقيل فى الجواب عنه وجه بان احدهما
ان المقدمة المورودة هو مجرد الانفكاك فى التعقل ولا شك ان
وجود الشك لا يدل على مطلق الانفكاك الذى هو عدم الاستلزام
بل يدل على نفى استلزام الشئ لنفسه او جزئه فبالحقيقة يدل على نفى
العينية والجزئية وهو المط لا المقدمة المغايرة له وثانيهما ان هذا
القائل نقل اعتراضا بقوله اعترض على هذا الوجه بان محصله انا نتصور
المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية معلومة لنا اى تصورا والوجود
ليس بمعلوم اى تصديقا فلا يتحد الوسط واجيب بان مراده كذا الخ

ولم يلتفت الى ان هذا ليس دليلا على اصل المط بل على المقدمة فانه
غير حاسم لمادة الشبهة لان الشبهة هي عدم اتحاد الوسط ولا فرق
في هذا المعنى بين ما كان دليلا على المط او على المقدمة فالمناسب
في الجواب ما اختاره من ان محصل الوجه ليس ما ذكرت حتى يلزم عدم
اتحاد الوسط بل مراده كذا فسقط الاعتراض انتهى ولا يذهب عليك
ان ايراد المحشي على المحشي العلامة ههنا هو انه لم يدل كلام الشرح على ان
مراد المص من الدليل ما ذكره بناء على حمل كلامه حيث قال مراده كما
فهم من الشرح ايضا على هذا المعنى على ما صرح به في حاشية الشرح
على ما نقلنا ونظر ان شيئا من الوجهين لا يدل على ان كلام الشرح
يدل على ان مراد المص ما ذكره بل ما ذكره ان هذا الدليل مذكور في
الشرح في اثبات المقدمة الممنوعة التي ادعاها المص على وجه يدل على
المط وانه لم يلتفت الى تلك الدلالة بل نظر الى اصل الدليل والغرض
دفع الاعتراض عنه سواء اجرى على اصل المط او على المقدمة المورودة
لاثباته وما نقل الشرح عنه في حواشي كتابه صريح في ان مراده قدس سره
ما حمل الشرح كلامه عليه هذا واعلم ان النسخ التي وصلت الينا من نسخة
السيد حاشيته وقعت فيها عبارة حاشية الحاشية هكذا قوله كما فهم
من الشرح حيث قال اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه ولا
يخفى ان هذه العبارة لا يدل على ان كلام الشرح يدل على ان مراد
المص ما ذكر بل يمكن حملها على ان ما هو مراد المص مفهوم من الشرح
ايضا وقوله كما فهم من الشرح ايضا لا يابى عن الحمل على هذا المعنى لانه لم
يقل مراده كذا كما فهم من الشرح ايضا بل قال مراده كما فهم من الشرح كذا وح لا
يرد عليه ما اورده الشرح اذ لا يخفى على من نظر الى جواب السؤال ان ما

ذكره

ذكره السيد لبيان مراد المص مفهوم من الشرح ايضا وهذا مراده رحمه الله
قول القائل الخ لا يخفى ان ماذكره الشرح في حاشية الشرح
بقوله وما نقل عن هذا الخ لانه قال هذا الدليل ههنا احتمالات
اربعة الاول انه لو تم في الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص
الثاني انه لو تم في الوجود مطلقا اي في الجملة لدل على زيادة الخاص
والثالث انه لو تم في الخاص لدل على زيادة الخاص والرابع انه
لو تم في المطلق والخاص لدل على زيادة الخاص ولا يخفى على المنصف
ان الكلام على الاولين يصير كاذبا وعلى الاخيرين يصير لغوا محضا هذا
وتوجه قوله لا سيما وفي بعض النسخ الخ ان كلمة نعم مقررة لما سبق هو قوله
لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص فاذا حمل كلام الشرح على التحقيق ونقد
كلام السيد وتقريره يصير هكذا لو تم لدل بعد ان يتم المقدمتان
وهذا يشعر بانه بعد تمامه يتوقف على المقدمتين هذا ثم معنى كلام
الشرح بعد ان يتم المقدمتان ان تماميته في الوجود الخاص يتوقف على
مقدمتين لم يمكن اثباتهما بخلاف تماميته في الوجود المطلق فانه
يتوقف على نظير تينك المقدمتين لكن يسهل اثباتهما اذ قد ثبت
ان ههنا وجودا مشتركا وقد مر ان كنهه بديهي ثم لا يخفى ان اثبات المقدمة
الاولى في الوجود الخاص ظ من ان الوجود المطلق مشكك والذاتي
غير مشكك والتشكيك انما يكون بالنسبة الى الافراد لا الحصص وهذا
مما تقرر عندهم وبنوا عليه كثيرا من مسائلهم ولعل ذلك ظاهر ههنا واما
المقدمة الثانية فقول سيصرح الشرح بان هذا الدليل انما يتم في
الوجود المطلق اذا تصور الماهية بالكنه فاذا كان الوجود الخاص عين
الماهية او جزءا لها كان معقولا بالكنه ايضا اما على الاول فظ واما

على الثاني فلان التحقيق ان تصور الشيء بالكنه يتوقف على تصور
جميع الاجزاء بالكنه ولا يكفي تصور الاجزاء الاولية بالكنه الا ان
يق يجوز ان يكون الوجود الخاص متصورا بالكنه ولكن لا نعلم انه
كنهه وكان مراد الش بالتصور بالكنه التصور بالكنه مع العلم بانه
كنهه فليتامل   فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه
معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق الى قوله وعلى هذا اورد
فيه انه انما يكون موجها لو كان المفهوم من كلام الش انه على تقدير
ان يكون معلوما بالكنه لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه
معلوم بالكنه وليس كك بل المفهوم منه انه على هذا التقدير لا يجوز
ان يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه هو   فانا سمعنا ممتنع
بين اولا انه يجوز ان يكون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه سوا الذي
كان كنهه معلوما كما في مثال الانسان عند المهية ولهذا عبر عنه بلفظ
المهية والانسان بمنزلة الوجود فمثال الجرم كون كنه الشيء
معلوما ولا نعلم انه معلوم بالكنه ثم بعد تمهيد تلك المقدمة قال
وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم الخ وتقريره انه اذا
حصل في ذهننا من لفظ الانسان الذي بمنزلة الوجود ما هو كنهه
في الواقع وحصل كنه الباء الذي بمنزلة المهية الخ وان علمنا ان
الحاصل من لفظ الباء غير ما هو الحاصل من لفظ الانسان
لكن لا يمكننا ان نحكم بالمغايرة بين كنه الانسان وكنه الباء لانا لم
نعلم ان ما حصل هو كنه الانسان نعم يتحقق المغايرة بين كنه الباء
وما حصل من لفظ الانسان وما لم يحصل العلم بان ما حصل كنه
الانسان لم يحصل العلم بمغايرة الكنهين واراد بالوجه الذي

يمتاز به عما عداه في العقل ان يكون مختصا به في العقل بحيث لا
يجوز العقل غيره وحمل عنه الى نفس ذلك الشيء والركاكة فيه من
حيث ان هذا يرجع الى ان يكون الوجود معقولا بالكنه والفرق
بان تصور الكنه يحصل من ذلك الوجه في الثاني دون الاول
ليس بمعتد به اذ المقصود ههنا تصور الكنه سواء حصل من الوجه او من
غيره لانه لا يحصل معرفة الكنه من الوجه لما تقرر ان المفيد لكنه الشيء
انما هو الحد التام المركب من الذاتيات لان هذا الكلام لا يضر
الش بل ينفعه ثم لا يخفى ان في هذه الصورة لا بد ايضا من تصور الكنه
من حيث انه كنهه اي مع التصديق بانه كنهه والتعسف من حيث ان
الوجه الممتاز في عرفهم انما يتبادر منه ما يمتاز به الشيء عما عداه
(في الواقع صح)
الواقع ومختصا به في نفس الامر   لانه على تقدير ان لا يكون
معلوما اي على ما هو المفروض كيف يجوز ان يكون معلوما لا
يق المفروض ان لا يكون معلوما بالكنه وبالوجه الممتاز وقوله لجواز
ان يكون معلوما لا يقتضي خصوص هذين النحوين من العلم بل المراد
منه العلم في الجملة لانا نقول بناء الدليل على ان المهية متعلقة بالكنه و
كان الحاصل انا نتصور المهية بالكنه ونغفل عن تصور الوجود بالكنه
وصار حاصل الايراد انه لم لا يجوز ان يكون الوجود متصورا بالكنه ولم
نعلم انه متصور بالكنه بناء على انك لم تتصور الوجود بالكنه وبما قررنا
ظهر ان مراد الش بقوله لجواز ان يكون معلوما العلم بالكنه فلو لم
يحمل الجواز على العقلي يلزم التناقض نعم يمكن دفع التناقض بوجه
آخر بعد حمل الجواز على الجواز الواقعي بان المراد من العلم بالكنه على ما
سبق العلم بالكنه من حيث انه كنهه اي التصور بالكنه مع التصديق

بانه كهنه والنفي انما يتعلق بهذا المجموع باعتبار الجزء الثاني والاثبات
بالجزء الاول فلا تناقض الثم لم يوجد ممكن اصلا الاولى ان
تق لو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يكن تلك المهية ممكنة واما ما ذكره
فيرد عليه انه انما يفسد الزيادة على المهية في الجملة لا على جميع المهيات
فان قيل بعض المفهومات قد يحمل على نفسها بالحمل المتعارف مثل قولنا
الكلي كلي والمفهوم مفهوم والمسلم عدم تحقق المساواة بين حمل الذات
والذاتي على المهية وحمل نقيضهما عليها بالحمل الذاتي واما ان حمل الشيء
على نفسه بالحمل المتعارف لا يساوي حمل نقيضه عليه بذلك الحمل فغير م
وح نقول لعل الامكان هو كيفية ذلك الحمل فانما النزاع بين الفريقين
في عينية الوجود وعروضه يرجع الى ان موجودية المهيات هل هي بنفس
ذواتها او بعروض الوجود لها ومعلوم ان الوجوب والامكان والامتناع
انما هي في حمل ما يكون الموجودية به اذا تقرر هذا نقول لو كان الموجودة
بمعنى الوجود كما هو راي الخصم كان الامكان كيفية تلك النسبة فيلزم
ان يكون حمل الوجود على المهية باعتبار العينية مساويا لحمل نقيضه عليها
بهذا الاعتبار وقد سلمت استحالته واما الحمل المتعارف والحمل
العرضي فخارج عن محل النزاع ولا يكون الامكان كيفية لنسبة الى المهية
فتامل لانا نق بعض المفهومات قد يحمل نقيضها عليها كاللامفهوم والجزئي
ومعلوم انها يحمل على انفسها بالكم فلم لا يجوز تساوي الحملين لانا
نقول ذلك انما يتصور فيما اذا تعدد الحمل فان اللامفهوم مفهوم
والجزئي كلي بالحمل المتعارف واللامفهوم لا مفهوم والجزئي جزئي بالحمل
الغير المتعارف وفيما نحن فيه لا يتعدد الحمل بديهة ان حمل الوجود والكل
على المهية ليس الا حملا واحدا متعارفا او نق الامكان كيفية تساوي الحملين

المساقضين فلا بد فيه من اتحاد الحملين والا لم يتناقضا كما لا يخفى
على المنصف وايضا حمل المفهوم على اللامفهوم والكلي على الجزئي لا
تساوي حمل اللامفهوم على اللامفهوم والجزئي على الجزئي وسقوط
الشيء او جزؤها وح لم يتوقف حمله على المهية الخ يمكن ان يحمل
كل من فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال دليلا تاما على زيادة الوجود
على المهيات اما الثاني فظ واما الاول فبان المراد من كون الحمل مفيدا
ان لا يكون بديهيا اوليا وظ ان الذات والذاتي بين الثبوت لما
هو ذات وذاتي له ثم لا يخفى ان هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على
التقريرين كما يتوقف على كون المهية متعقلة بكنهها يتوقف على كون الوجود
متعقلا بكنهه اذ تصور الكل بالوجه ربما ينفك عن تصور الذات بالكنه
فيكون انتسابه اليها مشكوكا فيه ومحتاجا الى الاستدلال وهذا
ظ ولم يتعرض له لما قد سبق ان لا شيء اعرف من الوجود وقوله فضلا
عن انتسابها متعلق بالتقرير الثاني لدليل انفكاك التعقل و
هذا الدليل وفيه مناقشة وهي ان هذا الكلام انما يصح لو ادعى
المستدل ان تصور المهية مستلزم للتصديق بثبوت الوجود للمهية
على تقدير كون الوجود ذاتيا لها ولم يدع المستدل بل ما ادعاه هو
انه لو كان الوجود ذاتيا للمهية فاذا تصورنا المهية وتصورنا الوجود
وتصورنا النسبة بينهما فلا نشك فيها ولا يحتاج الى الاستدلال
ويمكن ان يق هذا بناء على ما قيل من ان من خواص الذاتي ان تصور
المهية مستلزم للتصديق بثبوته لها بناء على ان المعتبر في البين بالمعنى
الاخص هذا المعنى لظهور العموم والخصوص بين المعنيين على ما تقرر
ولما كان المحب سو المقرر للدليل يمكن هذا التوجيه من قبله وفيه تكلف

منسوب الى السيد الشريف
حدست تصورات مجموع
مجموع تصورات محدود

منسوب الى العلامة التفتازاني
مجموع تصورات حدست
محدود تصورات واحد

فتأمل لكن توجه النفس تحـ اراد بتوجه النفس به الى ما
صدق هو عليه والتفاتها به اليه على ما صرح به في الحاشية ملاخطة
الوجه الذي ينطبق عليه حتى لا يلزم التوجه والالتفات حقيقة الى
ما هو مجهول مطلق حقيقة بل كما ان تمثل ما صدق هو عليه وتعقله
بالعرض وعلى سبيل التجوز كذلك التوجه والالتفات اليه انما هو
بالعرض وتوضيحه انه كما ان ما صدق عليه الوجه يوجد في الخارج
على وجهين احدهما على نحو يتحد مع ذلك الوجه بالعرض ويصح اخباره
عنه كما اذا كان زيد ضاحكا وثانيهما على وجه لا يتحد معه ولا يصح اخباره
عنه كما اذا لم يكن زيد ضاحكا كذلك الوجه العرضي قد يوجد في الذهن
على وجه يتحد مع ما صدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار
يصير موضوعا للقضية المحصورة او المهملة واياه اراد رحمه الله بانطباق
الوجه على ما صدق هو عليه وقد يوجد فيه على وجه لا يتحد معه اصلا
وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية الطبيعية وهو المراد بعدم
الانطباق ويتفرع على الخلاف في ان الفرق بين التصور بالوجه و
تصور الوجه بالذات كما هو راي جمهور المتاخرين او بالاعتبار كما هو
راي الاستاد تبعا للمتقدمين امور منها ان الحكم في القضايا
المحصورة والمهملة على هذا الراي على المفهوم لكن على وجه يسري الحكم
عليه الى الافراد بان يكون وجود الوجه في الذهن على وجه يتحد مع
تلك الافراد بالعرض وعلى الراي الاول على الافراد لانها المتصورة
بالذات على هذا الراي ومنها ان التعريفات الرسمية على الراي الثاني
ليست معرفات حقيقية للشيء المعرف بخلاف الراي الاول ومنها ان
في صورة التحديد لا يكفي قبل التحديد معرفة المعرف بالوجه العرضي ولا

على الوجه

العرضي

المعلوم وهو

بالجنس

بالجنس وحده او بالفصل وحده لانه يلزم طلب المجهول المطلق
حقيقة بل لا بد فيه من تصوره قبله بالاجمال ويطلب بالحد تفصيلا لا
ان يصير التصور التفصيلي وسيلة الى حصول التصور الاجمالي
كما هو المشهور وعلى الراي الثاني يتحد العلم مع المعلوم بالذات
دائما بخلاف الراي الاول ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان تصور
الشيء بجزئه مثل التصور بالعرض ليس تصورا له حقيقة لان الكل
لا يوجد بمجرد وجود الجزء حقيقة وقد اورد على ما اختاره من ان اتحاد
الذاتيات مع الذات وحملها عليها بالذات واتحاد العرضيات
معها بالعرض انه يلزم على هذا ان يكون اتحاد الحيوان مع الانسان
وحمله عليه بالذات واتحاد الانسان مع الحيوان بالعرض لا بالذات
وايضا اتحاد الحيوان مع الناطق مثلا يكون بالعرض وهو خلاف ما
بالذات انتهى ثم اتحاد كل منهما مع الانسان بالذات اقول ويمكن ان
يقال الحيوان الذي يتحد مع الانسان انما هو الحيوان بشرط الناطق
وهو عين الانسان والحيوان لا بشرط شيء انما يحمل عليه في ضمنه و
باعتبار نوع اتحاد معه وكذا الناطق المحمول عليه انما هو الناطق
بشرط الحيوان وهو عين الانسان واتحاد الانسان انما هو ايضا
مع الحيوان بشرط الناطق ومع الناطق بشرط الحيوان ايضا وبما
قررنا يظهر اندفاع الاشكال وفيه تعسف بل الحق ان يقال المدعى
ان اتحاد العرضي مع الذات اتحاد بالعرض لتغايرهما ماهية وجملة ولكن
النوع مع الكلي ليس من هذا القبيل ثم اتحادهما بحسب الحمل بل
بحسب الذات ايضا عند بعضهم والسر في ذلك ان الذاتيات
وان كانت موجودة بوجود الذات حقيقة لا مجازا لكن ذلك الوجود

انما هو للذات اصالة وثبوته للذاتي انما هو بسبب اتحاده للذات
فالحيوان انما يكون موجودا بوجود الانسان بسبب اتحاده معه فاللازم
على هذا انه لو وجد شيء في الخارج يكون الحيوان تمام ميته فيكون
موجودا اصالة ويكون الانسان صادقا عليه كان الانسان
موجودا بوجوده بالعرض ولهذا لما كان الذاتي موجودا في الذهن
اصالة واستقلالا كانت الذات موجودة بالعرض واما اذا كان
الذاتي لا يوجد الا بوجود يكون للذات اصالة واستقلالا فكيف
يعقل ان يكون الذات موجوده بوجوده بالعرض هذا وان كان
خلاف ظ ما سيجيء مما نقله رحمه الله عن الشيخ من ان تقدم الطبيعة
من حيث هي على الطبيعة الماخوذه بشرط شيء كتقدم البسيط على المركب
لكنه يوافق ما هو المشهور من ان الافراد متاصلة في الوجود دون
الطبايع ثم اقول لا يذهب عليك ان ايراده رحمه الله على الش لا يتوقف
على ما اختاره من ان عند تصور الشيء بالوجه كان المتصور حقيقة
هو الوجه اذ عند تصور الاجزاء بالوجه العرضي كانت المهية متصوره
بالوجه العرضي ايضا اذ تصورها ليس الا تصور تلك الاجزاء فلا يكون
تلك المهية متصورة بالكنه نعم على التحقيق الذي اختاره لم تكن المهية
متصورة حقيقة وعلى المشهور لم يكن متصورة بكنه الحقيقة بل بالوجه
العارض فتامل ثم اقول لما كان الوجه اذا اطلق في مقابلة الكنه
في عرفهم انما يتبادر منه ما عدا الكنه والتصور على الاجمال التصور
بالكنه فحمل التصور بالوجه في كلام الش على تصور الشيء بحقيقته على
سبيل الاجمال [illegible] اليه وجعل هذا وجها آخر
اذ صدق [illegible] لا يقتضي صدق العنوان اقول وجه صحة التعليل

ان بناء الكلام على ان المستدل اخذ في دليله صدق قولنا السواد
ليس بموجود كما ذكره في جواب صاحب القيل فقوله لم يكن حكما
باجتماع النقيضين اراد به حكما صادقا مطابقا للواقع حتى يلزم
اجتماع النقيضين في الواقع وح يصح التعليل بقوله اذ صدق
السالبة لا يقتضي صدق العنوان فلا يحصل قضية موجبة صادقة
حتى يكون السلب نقيضه والحاصل ان المستدل استدل
بصدق السواد ليس بموجود على نفي العينية وقال لو كانت
عينا لكان في هذه القضية الصادقة في الواقع حكما بالنقيضين
حكما صادقا اي حكمين حكم ايجابي وحكم سلبي نقيضه وليس المراد
بالحكمين الحكمين بالفعل فانه ليس في عقد الوضع حكم بالفعل بل
الاعم ويلزمه اجتماع النقيضين فقال في الجواب انما يلزم لو استلزم
صدق السالبة صدق العنوان ولكن صدق السالبة لا يقتضي صدق
العنوان فلا يحصل حكم ايجابي مطابق للواقع قيل عليه ليس المقصود
اثبات لزوم اجتماع النقيضين في الواقع حتى يقدح فيه كذب
احدهما بل المراد ان في قولنا السواد ليس بموجود ليس حكما بالنقيضين
ولو كان الوجود عين السواد لزم ذلك اما على تقدير كونها القضية
معدولة فظ واما على تقدير كونها سالبة فباعتبار عقد الوضع
فانه ايجابي فيكون مناقضا لعقد الحمل الذي هو السلبي والحاصل ان
عقد الوضع من حيث انه ايجابي نقيض لعقد الحمل من حيث انه سلبي
واراد بالحكم باجتماع النقيضين اي الحكم بالنقيضين المجتمعين
مجرد ذلك والمناقشة في العبارة بعد ظهور المراد ليس من داب
المحصلين وبما قررنا يندفع اعتراض آخر وهو ان صدق العنوان

على ذات الموضوع اما بحسب الامكان او بالفعل فيكون معنى الموجبة
المحصلة من العنوان هو ان السواد سواد بالفعل او بالامكان
ومعنى السالبة السواد ليس بسواد بالفعل او بالامكان ولا شك
في عدم التنافي اذ قد عرفت ان المراد بالتناقض بين عقدي الحمل
والوضع ليس الا مجرد كون الاول ايجابيا والثاني سلبيا من غير نظر الى
الجهة فيهما على انه يمكن اخذ القضية السالبة دائمة ولا يمنع منع صدقها
وعلى هذا التقرير صار حاصل الدليل انا نعلم بديهة ان عقد
الوضع ليس ايجابا لعقد الحمل بخلاف قولنا السواد ليس بموجود على
تقدير العينية يكون كذلك انتهى واقول يمكن ان يقال لو قرر الدليل
هكذا ولم يعتبر صدق المتناقضين فيه كما في التقرير الثاني يكون
قولك لكنا نعلم انهما ليسا نقيضين ليس اظهر من قولك ان الوجود
غير الماهية بل هذا اخفى منه اذ عدم التناقض بينهما من جهة عدم
اتحاد المحمول فيهما كيف ومن يقول بان الوجود عين السواد و
انما التفاوت والتغاير بحسب اللفظ فقط كيف يسلم ان السواد
ليس بموجود ليس عين قولنا السواد ليس بسواد وفي الاول
لا تناقض وفي الثاني تناقض بل يقول باتحادهما مفهوما وحكما
فتامل ولا تذهب عليك ان ما نقلنا انه مندفع بما قررنا لا يندفع
كما لا يخفى ولاجل هذا حمله رحمه الله على ما حمله ولم يحمله على ما حمله
ذلك القائل وتمسك بحديث الصدق وتعرض لاجل ورود
الايراد على هذا الوجه ذكر الوجه الثاني وقال او المراد التناقض
المصطلح الخ وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو
سواد وصدق ذلك ثم اقول قيل لا حاجة في اثبات المطلب الى
الظهور

قوله هو

الزام صدق النقيضين بل يكفي ان يقال لنا قضية صادقة في نفس الامر
هي السواد سواد حين هو سواد فلو كان الوجود عينا لكان قولنا
السواد ليس بموجود حين هو سواد نقيضا للقضية الصادقة لكنا
نعلم بديهة ان تلك القضية ليست نقيضا له اقول ويرد عليه بعد
ما سبق انه لو كان الدليل هكذا لكان حديث الصدق لغوا
محضا هذا فان قلت هلا جعلت القضية الصادقة في نفس الامر
وهي قولنا السواد سواد ضروريا ودائما حتى يكون قولنا السواد
ليس بسواد بالاطلاق العام منافيا لها ولم يجعلها مشروطة عامة
حتى يكون نقيضها الحينية ولم يصدق فلم يلزم اجتماع النقيضين
قلت القضية الصادقة انما تصدق دائما او ضرورية والاطلاق العام
المنافي لها ما هو بحسب الذات اي قولنا السواد ليس بسواد
في بعض اوقات وجود الذات وعلى تقدير العينية يرجع الى ما ذكره
وهو ان السواد ليس بسواد حين هو سواد وصدق ذلك
ثم بل الصادق ح سو الاطلاق العام المنافي للدوام الازلي
وآورد في الايراد وجهين لدفع لزوم اجتماع النقيضين ماآل
الاول عدم امكان مراعاة اختلاف الجهة المعتبرة في التناقض
وما آل الثاني عدم اتحاد الموضوع ثم انه بادر الى دفع السؤال الثاني
بان فيما ذكرت اعراضا عما ادعيناه ثم اضرب عنه الى ما يندفع به الايراد
ان سعادته على ان هذا الذي ذكرت من اختلاف الموضوع و
عدم امكان مراعاة الجهة المعتبرة في التناقض انما هو على تقدير المغايرة
واما على تقدير العينية فلا يمكن انفكاك الوجود عن الماهية لان
موجودية الماهية بنفسها وح كان مصداق الحمل نفس الذات

التمام

فلا يتصور انفكاك المهية عن نفسها وح يتلازم الضرورة الازلية
والذاتية وكذا بعضا بهما ولا يكون صدق السلب بالنسبة الى
السواد المعدوم اذ لا يتصور سواد معدوم ح كما لا يتصور انسان
ليس بانسان بل انما يكون بالنسبة الى السواد الموجود متحد
الموضوع فيهما ومن ههنا ثبت ان سلب الشيء عن نفسه
انما يستحيل على تقدير الاتحاد اقول قيل لا يخفى ان الوجود
اذا كان عين المهية الممكنة يكون مغادا الفاعل نفس تلك المهية
واثره ليس الا ذاته وح يمكن سلب الشيء عن نفسه بان لا يكون ذلك
الشيء مغادا الفاعل فعلى تقدير الاتحاد مطلقا سلب الشيء عن نفسه
ليس بمستحيل نعم سلب الشيء عن نفسه على تقدير العينية مح اذا لم
يكن ذلك الشيء معلولا لغيره كالواجب قوله وفيه نظر اذ قد تقرر عندهم
وسيجيء ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع القيام بذاته
احترازا عن وجودات الممكنات لقيامها بها فاذا كان الوجود عين
الانسان وكان قائما بنفسه صار واجبا بذاته فلا يجوز استناده
الى علة وكون الكلام في الممكنات لا يقدح في المقصود لزوم المحذور
على تقدير العينية وصيرورة الممكن واجبا محذور آخر يرد على هذا
التقدير فكان باطلا لكن الثابت بالبرهان نفي عينية الوجود
للمهيات القائمة بنفسها لا القائمة بغيرها كالسواد هذا والاولى
ان يقال النزاع انما هو في ان السواد هل هو موجود بذاته او بعروض
امر آخر فاذا فرض انه موجود بذاته وان ذاته مصداق للحمل على ما
سيجيء كان حمل الموجود عليه ضروريا ولا يتصور السلب فتامل فيه
وما قيل في الجواب ذكره السيد المحقق في حاشيته وما

قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون
موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك لان مآله في الحقيقة الى سلب
الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز اصلا ثم اقول ولا
يذهب عليك انه يمكن اختيار الشق الاول ونقول مراده ان
صحة سلب الشيء عن نفسه بناء على تحقق الملازمة بينه وبين سلب
الوجود فلو كان وجوده في الخارج عينه على ما هو المفروض لم يتصور
سلب الوجود ح حتى يتصور سلب الشيء عن نفسه فان قلت يمكن
اختيار الشق الثاني ويكون هذا الكلام على فرض الاتحاد بين المهية
والوجود على ما هو المفروض قلت هذا انما يلائم لو كان قول القائل
ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز على هذا التقدير
وليس كذلك بل الظاهر من سوق كلامه انه ساق الكلام على ما يطابق
الواقع كما لا يخفى على من نظر واجاد نعم يمكن اختيار الشق الثالث
بانا لا نسلم ان النسبة بين الشيء ونفسه مما لا يتصور ويقرر الدليل
هكذا الاشك في تحقق قضية هي قولنا السواد ليس بموجود وان
النسبة متصورة ههنا كيف لا والامكان كيفية تلك النسبة فاذا
كان الوجود عين السواد لزم تحقق قضية هي قولنا السواد ليس بسواد
وهو تناقض فتصور النسبتين الشيء ونفسه وان كان محالا في نفس
الامر لكنها متحققة على التقدير المفروض ولا يخفى لطف هذا الكلام
ودقته اقول مرادهم من الوجود الموجود لما كان ايراد الشارح على
الادلة الثلثة مبنيا على حمل الوجود على معناه المتبادر اولا الوجود
الى الموجود على طريق المسامحة المشهورة فان اطلاق الوجود وارادة
الموجود كثير شائع فيما بينهم حتى كانه صار حقيقة عرفية فيما بينهم ثم ذكره

شواهد اربعه وقوله فان قلت متعلق بالاحرين واعترافه الشم
مفهوم من قوله فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود
مفهوم ذي وجود وهبنا بحث وهو انه ثم ان الوجود المتنازع فيه
ليس هو الوجود بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه في العربيه بكون
وفي الفارسيه ببودن لكن نقول النزاع انما هو في الوجود بمعنى
مبدء الآثار ومظهر الاحكام فانه لاشك في ان النار مثلا تصدر
عنها الآثار وتظهر منها الاحكام فالنزاع في ان منشا صدور
تلك الآثار ومبدء ظهور تلك الاحكام هل هو امر زايد على ماهية النار
عارض لها ام هو عين ماهيتها وايضا كون الموجود عينا في الواجب
مما اختاره السيد السند في توجيه كلام الحكماء حيث قال الرابعة
الوجود في الواجب وقد زيفه رحمه الله فكيف نذهب اليه ههنا واقول
يمكن توجيه كلامه رحمه الله بوجهين احدهما انه قد تعبه بورود هذا
الكلام وعدل عنه الى ما هو التحقيق واشار اليه بقوله والتحقيق كذا
كانه قال ما ذكر اولا ليس بتحقيق بل هو كلام جدلي وثانيهما ان
عينية الوجود بهذا المعنى الذي قد تم وهو ان ترتب الآثار بسبب نفس
الذات لا بسبب امر عارض للذات يرجع الى عينية الموجود بالمعنى الذي
حققه فيما بعد بقوله والتحقيق وقد صرح بهذا المعنى ايضا عند قوله
فيصح ان يقال انه تعم فرد من الوجود المطلق ايضا بمعنى ان ما هو اثر افراده
العارضة للماهيات يترتب عليه وح نقول وجه العدول عن عينية الوجود الى
عينية الموجود مع اشتراكهما في عدم الصحة بدون ارتكاب التجوز
على ما سيحققه وصحتهما معا ستقرار رايه على ان الامور العامة
المشتقات نظرا الى التعريفات المنقولة ورعاية ما هو المشهور من انه تعم

وقد يوجه في توجيه كلامه رحمه الله وجهان اخر

موجود

موجودا ذلك في المشهور وانه تعم وجود وان عينية الموجود بهذا المعنى
وهو ان حمل الموجود مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس
قيام المبدأ بل نفس خصوصية الموضوع غير ما اختاره السيد
في توجيه كلام الحكماء على ما سنظهر هذا وبيان دفع ايراد الشم
على الوجوه الثلثة على هذا التحقيق ان حاصل التحقيق يرجع الى
ان النزاع في كون الموجود عينا في الواجب يأول الى ان حمل الموجود
عليه تعم مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس قيام
مبدأ الاشتقاق بل خصوصية ذات الموضوع او مثل حمل العرضيات
الذي مصداق الحمل فيه قيام المبدأ وكذا الحال في النزاع في عينية
الموجود للماهيات وح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا كحمل
الانسان على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافيا في صدق
الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق
الامكان الخاص وكذا نقول حمل الموجود عليه ح يكون ضروريا مثل حمل
السواد عليه ولا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد لان الموجود المحمول على السواد ح يكون بمعنى
الوجود القائم بنفسه وبما قررنا يندفع ايراد آخر اورد على قوله
ولا شكا كهما تعقلا توجه ذكره المحقق الشريف وبه على قوله و
فائدة الحمل ايضا وهو انه لو تم الدليلان لزم مغايرة الوجود لنفسه
اذ حمل الموجود على الوجود لما كان معركة للآراء فيصير محل الشك
والتردد ويكون الحمل مفيدا وذلك لما عرفت من ان الدليلين
انما انتهضا على ان حمل الموجود على الماهيات ليس مثل حمل الذاتيات
في ان مصداق الحمل نفس خصوصية الموضوع بل مثل حمل العرضيات

التي يكون مصداق الحمل فيها قيام المبدأ فانا للازم ح كون حمل الموجود على
الوجود من هذا القبيل اي قبيل حمل العرضيات ويلزم منه انه لو وجد
الوجود كان موجودا بعروض الوجود ولا محذور فيه كما في سائر المفهومات
العارضة لنفسها هذا ثم حتى ان ما اشتهر بينهم من ان ذات الواجب
فرد من الوجود المطلق وان الوجود الخاص عين في الواجب فهو قول
مجازي وهذا الكلام منه مبني على ان مبدأ الآثار ليس مفهوم
لفظ الوجود بل لازمه المساوي له كيف لا وهذا المفهوم ليس مفهوما
مصدريا ولا حاصلا بالمصدر كما لا يخفى واذا لم يكن الوجود الخاص
عينا في الواجب ولا يكون الواجب فردا له حقيقة فلم يكن اطلاق
الموجود عليه ايضا حقيقة اذا اريد الموجود بوجود يترتب عليه آثار الواجب
واحكامه لان الموجود ان كان بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا
على ما يتبادر من اللغة فظ لان الوجود الذي يترتب عليه آثاره واحكامه
تعالى ليس سوى الوجود المطلق ولا حصة القائمة به حقيقة بل بنفسه ولا تصور
القيام الحقيقي ههنا على ما عرفت وان اريد به ما قام به الوجود بالمعنى
الاعم اي ما قام به الوجود قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى عدم قيامه
بالغير فلانه لما لم يكن ذاته فردا للوجود المطلق فلم يصدق عليه انه عين
الوجود القائم بالنفس واما حمل الموجود المشتق من الوجود المطلق
عليه تعالى فعلى سبيل الحقيقة   الشرح واما عن الثالث فبانه يمنع
قوله ح قد يمكن تقرير الثالث هكذا انا نعلم انه ليس بين قولنا السواد
سواد وبين قولنا السواد ليس بموجود تناقض وانه بما حققنا لك
ظهر دفعه ولا يخفى ان الشرح لم يتعرض لقول المص والحاجة الى الاستدلال
لان خفته تغني عن تحريره وحمل الجزء اشتقاقا على الكل ضروري وهذا

الحمل

الحمل مشترك بين الاجزاء المحمولة وغيرها   الشرح لو كان زائدا
على المهية لكان صفة قائمة بها فان قلت سيجيء في كلام الاستاد ان ذوق
المتألهين ان الوجود معنى تشخصي قائم بنفسه يكون عين الواجب و
موجوديته باعتبار انه عين الوجود القائم بالنفس وموجودية سائر
الموجودات بعلاقة يكون بين الوجود وبينها سوى القيام الا ان حقيقة
تلك العلاقة غير معلومة لنا وايضا تحقق في اللغة مثل مشمس وزيد متمول
الى غير ذلك قلت لعل هذا الدليل مع نحو الاول القائلين بان موجودية
المهيات بقيام الوجود وعروضه على انه لا يندفع اصل الدليل بهذا المنع
اذ على تقدير القول بالعلاقة نردد ونقول علاقة الوجود اما بالمهية
الموجودة او المعدومة الى آخر ما قرره الشرح غاية ما في الباب انه يلزم تقدم
المهية على الوجود بالذات قوله اراد بالوجود الوجود الخارجي لان الخصم لا
يقول الا به وايضا لو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الوجود
كيف يصح قول الشرح انه لو كان عروض الوجود في الخارج يلزم ان لا
يكون معروض الوجود المهية من حيث هي بناء على ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بخلاف
ما لو كان عروضه لها في الذهن واذا تقرر ان كلامه في الوجود الخارجي
فتقدم المهية على الوجود بالذات لا يقتضي تقدم المهية من غير اعتبار
الوجود معها اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف وهذا مخالف للمقدمة
المشهورة التي ذكرها كما اشرنا اليه فلا يرد في هذا المقام ان تقدم
المهية بالذات على الوجود لا يدخل في شيء من اقسام التقدم اذ لا مجال
ههنا الا للتقدم بالطبع وما فيه التقدم فيه الوجود على ما سيجيء
وصرح به الشيخ نعم يوجد ان تقدم المهية المعروضة لما تقدمت بحسب الذات كما العرض

بر ففي هذه المرتبة التي لها تقدم على الوجود بحسبها يلزم ان لا يكون موجوده
ولا معدومة في الخارج فيلزم ارتفاع الوجود الخارجي والعدم الخارجي
عنها في هذه المرتبة وهل هذا الا ارتفاع النقيضين وح يحتاج
الى ما حققه الاستاد في جواز ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة
على ما سيجي مفصلا   ثم انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج لم
يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث
يصح منه انتزاع الوصف فلا يتوهم من ظاهر هذه العبارة ان وجود الموصوف
مقدم على الاتصاف مطلقا سواء كان من قبيل الانضمام او الانتزاع
اذ قد مر منه وسيجي ايضا انه لم يعمل بقاعدة الفرعية بل يقول بان ثبوت
الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرفها لا الاتصاف واراد
بالاستلزام امتناع الانفكاك الشامل للمعية كما يصرح به في
بحث الحمل وكان قوله ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف
اشارة الى ما ذكرنا   ولكن فيه نظر وهي وجه النظر على ما نقل
عنه ان الهيولى طبيعة جنسية وما لم ينضم اليه الصورة لم يتحصل فكيف
يتصور تقدم تحصلها على انضمام الصورة لها ودفع النظر انه لا
منافاة بين تاخر الهيولى من حيث التحصل عن انضمام الصورة اليها
وتقدمها عليه من حيث الوجود الخارجي واللازم ليس سوى تقدم
الوجود على التحصل وهذا مما لا محذور فيه كيف وسيجي في كلام
الشيخ على ما نقله رحمه الله ما يشعر بتقدم الوجود على التحصل و
التشخص حيث قال الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي
والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود
الطبيعي تقدم البسيط على المركب الذي يخص وجوده بانه الوجود

الالهي

الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع
مادة وعوارض وهذا التشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب
الطبيعة الجزئية وقال رحمه الله هناك ولقد كرر في كلامه ان تقدم
الطبيعة من حيث هي على الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب
وتفصيل المقام ان الهيولى تتصف بالصورة الشخصية وبمهية الصورة
وكل من الاتصافين انما هو بحسب الخارج ووجود الهيولى في نفسها
متقدم على الاتصافين ومتاخر عن وجود الصورة الماخوذة
من حيث هي ولكن لما كان متقدما على وجود الصورة الشخصية
واللازم تقدم الطبيعة من حيث الوجود على الطبيعة الشخصية ولا منافاة
فيه على ما نقلنا آنفا وعند هذا ظهر معنى قولهم الهيولى يحتاج الى
الصورة في الوجود والصورة محتاج اليها في التشخص وما ذكره الاستاد
في معنى هذا الكلام ماخوذ من المحاكمات وقد تكلمنا عليه في بعض
تعليقاتنا عليها فان اردت الاطلاع على زيادة البسط والتفصيل
فعليك بالرجوع اليها   والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة
من حيث انها صورة ما سيجي ان كل صفة من شانها الوجود العيني فاتصاف
الموصوف به انما هو بوجود الصفة فيه وجودا عينيا ولا شك ان
الصورة صفة عينية فلا يمكن اتصاف الهيولى بها في الذهن وايضا لو
اتصف الهيولى بها في الذهن وقد اتصف بها في الخارج ايضا لكانت
الصورة من لوازم المهية فيكون اعتبارية لما سيجي ان لوازم
المهية امور اعتبارية وللمناقشة في الاخير مجال الكلام الا ان يقال ان الهيولى
اتصف بالصورة اتصافا ذهنيا انتزاعيا بحيث لا يترتب عليه الآثار
فان ذلك جائز على ما يجي وح يوجه ان الاتصاف الذهني الانتزاعي

كيف يصير سببا لوجود الهيولى في الخارج ثم ان هذا الاتصاف
ليس في المبادي العالية وقوله فيكون الهيولى قد تصورت معناه
ان الهيولى صارت ذات صورة ما في الذهن ووجدت في
الخارج ووجدت في الخارج فصارت ذات صورة معينة وقوله
واما ثانيا فنقض للدليل المذكور بانه يلزم منه عدم اتصاف الماهية
بالوجود مطلقا وقوله كان ذلك الوجود اما في ذهننا وسوى كان في
ذهن آخر لم يرد به ان اتصاف الماهية في ذهن زيد مثلا بالوجود يتوقف
على الوجود في ذهن عمرو حتى يتوجه ان اتصاف الشيء بالشيء في كل
ظرف يتوقف على وجود الموصوف في ظرف الاتصاف بل اراد ان اتصاف
الماهية بالوجود في ذهن زيد مثلا انما هو في ذهن عمرو ويتوقف
على الوجود في هذا الذهن والحاصل ان ظرف الوجود غير ظرف الاتصاف
بذلك الوجود والاتصاف في كل ذهن بالوجود في ذهن آخر يتوقف
على الوجود في ذهن كان ظرفا للاتصاف وهكذا ولا يخفى ان
هذا انما يصح لو كان المراد من قولهم ثبوت الشيء للشيء يتوقف على
ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ان ظرف الاتصاف ظرف لنفس ثبوت
المثبت له اما لو كان المراد ان ظرف الاتصاف ظرف لاتصاف المثبت له
بالثبوت فلا لكن الحق هو الاول لان اتصاف الجسم بالبياض مثلا
في الخارج موقوف على وجود الجسم في الخارج ولا يتوقف على ثبوت الوجود
للجسم في الخارج لا يقال قوله فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه
بوجود سابق يدل على ان ما يتوقف عليه الاتصاف بكل صفة هو الاتصاف
بالوجود لا نفس الوجود فقط لانا نقول نعم لكن الكلام في ان الاتصاف
بكل صفة في ظرف لا يتوقف على الاتصاف بالوجود في ظرف الاتصاف



ولا يخفى ان ما ذكره لا يدل عليه ثم لا يرد على قوله وان كان بين الوجودات
ترتب ان الترتب بين الوجودات يكفي لبيان استحالة تحقق تلك الاذهان
اذ بترتب الوجودات ترتبت الاذهان ترتبا بالعرض ومثل هذا الترتب
يكفي لتحقق الامتياز بينها بالاولية والثانوية واجراء برهان التطبيق
فيها لان تلك الوجودات لما كانت اعتبارية لم يتحقق بالفعل الا الكثير
منها فلم يتحقق الترتب الا بين اذهان متناهية من جملة الغير المتناهي
فيرد عليه ما اورده رحمه الله في بعض تعليقاته انا اذا اسقطنا واحدا
من تلك الجملة كان الباقي جملة غير متناهية ويكون جزءا الجملة الاولى ثم
اذا اسقطنا واحدا من الجملة الثانية كان الباقي ما هو جزء الجملة الثانية
وكانت غير متناهية ايضا وهكذا حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية
ولا يتوهم ان تحقق تلك الجمل الغير المتناهية التي كانت اجزاء للجملة الاولى
يتوقف على الاسقاطات الغير المتناهية ولا يمكن اعتبارها كلها لان
تحقق الكل واجزاءه لا يتوقف على الاسقاط بل الاسقاط انما هو للاثبات
فتامل وههنا شيء آخر وهو ان ثبوت الوجود الخارجي لذهن ثان من
تلك الاذهان بناء على مسئلة الفرعية يتوقف على ثبوت وجود آخر
له ولا يتصور ان يكون في الخارج فلا بد ان يكون في الذهن فيتوقف
على وجود هذا الذهن الثاني في الخارج لان اتصاف الذهن
الاول في الخارج بالوجود يتوقف على وجوده في الذهن ووجوده في
الذهن الثاني يتوقف على الوجود الخارجي لهذا الذهن ثم ان ما لم
يوجد شيء في الخارج لم يكن ظرفا لوجود شيء فيه وننقل الكلام الى
اتصاف الذهن الثاني بالوجود في الخارج وهكذا وعند هذا
نظهر الترتب بين الاذهان وجوابه ان مدار هذا الكلام على ان

موجودة الاشياء بل اتصافها بوجوداتها وليس كذلك كيف واتصاف الوجود
انما هو في الذهن ومن المعلوم بالضرورة انه ليس لتصورنا وجود
زيد دخل في موجودية زيد بل موجودية الاشياء تاثير الفاعل او
بصحة انتزاع الوجود على ما صرح به الاستاد وسيجي وعندي هذا
لا يلزم من توقف اتصاف الذهن الاول بالوجود الخارجي على شيء توقف
موجوديته عليه بل يمكن ان يق اتصاف هذا الذهن بالوجود
الخارجي في الذهن واللازم تقدم الشيء الموجود على اتصافه
بالوجود ولا فساد فيه على ان التسلسل انما يلزم بعد اعتبار جميع الوجودات
الذهنية والاتصافات العقلية والعقل لا يقدر عليه فتامل وبما
ذكرنا اندفع ايضا انه اذا نقلنا الكلام الى الذهن الذي يتقدم
على الاذهان ولا يتقدم عليه ذهن وهو خلاف الفرض فتامل
قوله لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي ليس المراد
منه ان الوجود الذهني قد يتحقق في غيره كالعلم الحضوري حتى
يتوجه انه غير مطابق للواقع بل المراد منه انه لما كان الوجود الذهني
مخصوصا بالعلم الانطباعي ولم يتحقق في غيره فان قلت على قوله
اذ لا يمكن ان يق ان اتصاف المهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها
قبله بالوجود ان اللازم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق مسبوقا
بالاتصاف بالخاص ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه ان يكون الاتصاف
بالمطلق مسبوقا بنفسه اما اولا فلان اتصاف الجسم باللون
بواسطة اتصافه بالبياض مثلا فان حمل العالي على الشيء بواسطة
حمل السافل سواء كان الحمل مواطاة او اشتقاقا فان حمل الملون
على الجسم بواسطة حمل الابيض عليه واما ثانيا فلجواز ان يكون الوجود

المطلق

المطلق عرضيا لافراده ولا شك ان الاتصاف بالمعروض مقدم على
الاتصاف بعارضه كما ان وجود المعروض في نفسه مقدم على وجود
العارض في نفسه قلت لو كان الاتصاف بالمطلق مغايرا للاتصاف
بالخاص مسبوقا به لزم ان يكون المهية موجودة بوجودين المطلق
والخاص هف بل الاتصاف بالخاص هو عين الاتصاف بالمطلق
وسيجي هذا في الشرح فتامل ثم قال ان هذا اي ما ذكره في
جواب لا يق كلام جدلي بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف
وهو ان اتصاف شيء بصفة قد يكون باعتبار ان هذا الشيء في
الخارج او في الذهن بحيث يصح انتزاع الصفة منه فيه وانما كان
الكلام جدليا على هذا الاصل لانه لا شك انه كما يصح انتزاع الوجود
الخاص عن المهية يصح انتزاع المطلق عنها من غير نظر الى خصوص الفرد
وقد مر ان هذا هو الاتصاف وتوضيح ما افاده في التحقيق ان اتصاف
المهية بالوجود المطلق ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض بان يكون
مصداق الحمل فيه الجسم والبياض القائم به بل ليس في الخارج منها
سوى الهوية العينية وهي مصداق الحكم ومطابقه والعقل بضرب
من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفها به فاتصاف المهية بالوجود
انما هو في ملاحظة العقل واعتباره لكن لا على وجه الاختراع و
التعمل كما اختاره السيد بل على وجه مطابق نفس الامر وذلك
لان الاتصاف في ظرف عنده ينقسم ثلثة اقسام احدها ان
يكون الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في الظرف
المذكور كالجسم والبياض وثانيها ان لا يكونا موجودين في الظرف
المذكور بل يكون الموصوف وحده موجودا فيه لكن بحيث يتقدم

يحصل الموصوف على الصفة في ذلك الظرف ومن هذا القسل
حمل العمى على زيد وحمل الكلية على الانسان وثانيها ان يكون الموصوف
وحده موجودا فيه ولا يكون الصفة موجوده فيه بالوجود المغاير له
لكن لا بحيث يتقدم تحصله في هذا الظرف على الصفة ومن هذا
الظرف على الصفة ومن هذا القسل حمل الذاتيات وحمل الوجود و
جميع هذه الاقسام من قبيل الاتصاف بحسب نفس الامر عنده
صرح به فيما بعد ولما كان تحقيق البحث يتوقف على الاطلاع بتحريره
بيان نذكره قال فيما بعد لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظايرها
بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالفوقية والعمى بحسب
الوجود الخارجي اذ الوجودان ظرفان للاتصافين كما يدل عليه صحة حمل
الفاء يقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا
او اعمى لكن في نفس الوجود من اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في
الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف لظهر ان الاتصاف
بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه
وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجوده بذلك الوجود لزم ان
يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من
المهية الموجوده في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون
الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون في هذا النحو
من الوجود غير مخلوط بذلك العارض وظاهر ان المهية في الوجود الخارجي
مخلوط بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوط بحسب
نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوط به بحسب نفس الامر

لكن

لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط لشيء من العوارض فهو في هذا
الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى هذا الاعتبار فهذا النحو
من الوجود ظرف للاتصاف به وسو نحو من الخارج وجود المهية في نفس
الامر لان هذا النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات
فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم
له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط
التقدم انتهى انتهى وعلى ما ذكرنا تحقيقه جواب على رايه ولا يصلح
جوابا عن قبل الشارح ومن يحذو حذوه ممن يقول بقاعدة الفرعية
ويمكن توجيه كلامه على هذا الراي بانه لما كان اتصاف المهية بالوجود
باعتبار العقل فما لم يصفها العقل بالوجود لم يكن متصفة به وح
يلزم على قاعدة الفرعية تحصيل المهية قبل ان يصفها العقل بالوجود
ولا محذور فيه لان تحصيل المهية ليس باتصاف المهية بالوجود بل باثر
الفاعل اياه فتامل فيه لانه لا يجوز اتصاف المهية بالوجود في العقل
لوجوه اربعة الاول انه يلزم ان يكون المهية في الذهن تصير موجودا
خارجا الثاني انه اذا لم يكن المهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج
كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في هذا الظرف الثالث انه يلزم
توقف موجودية المهية في الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجود مهية
في العقل الرابع انه اشتهر بينهم ان تاثير الفاعل في الاتصاف بالوجود
فيلزم توقف التاثير على تعقل المهية وحصولها في الذهن وهذا مع
انه خلاف الكل مخالف لرايهم لان التاثير في المعلول الاول حصل اولا
ثم حصل الوجود الذهني لان علم الواجب عين ذاته ولا ارتسام للصور
العلمية فيه عندهم لانا نجيب عن الثلثة الاول بان نساعها على تو تسليم ان

تحصيل الماهية بالاتصاف بالوجود الخارجي وليس كذلك لما مر آنفا ان
تحصيلها انما هو بتأثير الفاعل اياها وعن الرابع بان هذا الايراد
وارد على من قال بان اثر الفاعل هو الاتصاف سواء كان الاتصاف
ذهنيا او خارجيا ثم ان التاثير لا يتعلق بالمعدوم المحض فلابد
له من تحقق اما في الخارج وانه باطل لما تقرر عندهم ان الاضافات
غير موجودة في الخارج او في الذهن فالمحذور لازم اذا
كان ثبوت الحيثية لها في الذهن ثم اقول اعلم ان كلام السيد
المحقق قدس سره يحتمل بظاهره وجوها ثلثة الاول ان يكون الوجود
قائما بالماهية المعروضة لتلك الحيثية العارضة في الذهن والثاني ان
يكون قيام الوجود بها مشروطا بالحيثية العارضة في الذهن والثالث
ان يكون الوجود قائما بالماهية الحيثية بالحيثية المذكورة بمعنى ان قيام
الوجود بها في ظرف عروض الحيثية لها وظرف عروضها هو الذهن
فظرف القيام ايضا ليس الا الذهن اما المقدمة الاولى فلان
معنى قيام الوجود بالماهية من حيث هي عند التحقيق ليس الا هذا واما
الثانية فلان عروض الحيثية للماهية لو كان في الخارج لكان
مشروطا بالوجود الخارجي بناء على قاعدة الفرعية مع ان عروض
الحيثية متقدم على عروض الوجود الخارجي ثم اقول لا يخفى انه على
الوجهين الاولين يتوجه المنع الذي ذكره الشارح واما النقض بالعوارض
الخارجية فلا يرد على شيء من الوجوه الثلثة لان مدار الكلام على ان
عروض الحيثية بالقياس الى الوجود والعدم انما هو في الذهن وهذا
لا يتم في العوارض الخارجية لان الجسم لا بشرط البياض واللابياض
موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك

المرتبة السابقة متصف بالحيثية بالقياس الى البياض وبما قررنا على ما
الوجه الثالث ظهر اندفاع المنع عنه ايضا وكان بناء كلام الشارح على
توهم ان عروض الحيثية سواء كانت معتبرة بالقياس الى الوجود و
العدم او بالقياس الى العوارض الخارجية في العقل لا غير لان
تلك الحيثية مساوقة للاطلاق والكلية فاورد النقض بالعوارض
الخارجية وحمل كلامه قدس سره على احد الوجهين الاولين فاورد
المنع ثم لما كان المحمل الصحيح لكلامه قدس سره هو الثالث الذي
يندفع به المنع والنقض معا حمل عليه الاستاد واراد بقوله فالماهية
من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ان الماهية المعروضة لتلك الحيثية
من حيث كونها معروضة لها لا يكون الا في الذهن واراد بقوله فما
ثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن ان ما يعرض
لها من حيث يعرض لها الحيثية انما يعرض لها في الذهن ويرجع
الى ما ذكرناه وانما اورده هكذا رعاية للفظ تقريره قدس سره واراد
بقوله لا يعرضها من حيث انها جزئية ان عروضها ليس من حيث عروض
الجزئية اي ليس عروضها في ظرف عروض الجزئية ولم يتعرض في دفع
النقض بمنع كون عروض الحيثية بالقياس الى البياض ونحوها
في الذهن صريحا بل اكتفى به عن سنده حيث قال لان الجسم لا بشرط البياض
ثم فان الجسم لا بشرط البياض لو كان موجودا في الخارج بوجود سابق
على وجود البياض وعروضه فيكون عروض الحيثية له في الخارج ثم
صرح بالمنع في الحاشية الثانية وبين الفرق بين الوجود والعوارض الخارجية
واراد بقوله فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج ان الماهية من حيث
كونها معروضة لتلك الحيثية غير موجودة فيه وقوله فلا تثبت لها من تلك

الحيثية معناه فلاحت لها من الجهة المذكورة اي من حيث كونها من حيث
هي غير موجودة في الخارج او من حيث انهما غير موجودة في الخارج
الا بالوجود العارض فالحيثية بينهما بمعنى الجهة والعلة وعبر عن الحيثية
المذكورة بقوله حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة وهذه العبارة
تشعر بان المراد من الحيثية التجريدية اي الاخذ بشرط لا شي وقد مر ان
المراد الاخذ لا بشرط شي على ما صرح به ولعل المراد بكونها لا موجودة
ولا معدومة كونها غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم وانما عبر عن المقسم
بهذه العبارة اشعارا بان الماهية في مرتبة عروض كونها غير مشروطة
بالوجود ولا بالعدم يعرض لها كونها لا موجودة ولا معدومة لان
تلك المرتبة هي مرتبة تقدم المعروض على العارض وتوجيه ارتفاع
النقيضين بحسب المرتبة ان نقيض الوجود في مرتبة سلب الوجود
في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الوجود الوارد عليه السلب
واذا جعلت ظرفا لسلب الوجود اي العدم لم يصح لان تلك المرتبة
مرتبة علة الوجود فكما ان الوجود لم يكن في تلك المرتبة والا لكان
الشيء علة لنفسه كذلك عدمه لا يكون في تلك المرتبة والا لكان الشي
موقوفا على نقيضه هف اذ معلوم بديهة انه لا يتحقق علاقة العلية
بين الشيء ونقيضه وقد يتوهم لو تحقق عدم المعلول في مرتبة وجود علة
الوجود لتحقق وجود المعلول في مرتبة عدم علة الوجود فيلزم ان يكون
حركة المفتاح في مرتبة عدم حركة اليد موجودة هف واراد بالبعض
في قوله والامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر والمعية ليس
لبعضها في مرتبة الآخر وجود ولا عدم اي بعض كان اي ليس لشي منها
في مرتبة الآخر وجود ولا عدم اصلا وهذا بخلاف الامور التي بينها

علاقة المعية بان يكونا معا علية شيء واحد او في معلولية شيء واحد
فان كلا منهما موجودة في مرتبة وجود الآخر معدوم في مرتبة عدم
الآخر بخلاف الامور التي بينها علاقة التقدم والتاخر فان
المتقدم وان كان موجودا في مرتبة وجود المتاخر اذا كان التقدم
باعتبار الوجود ومعدوما في مرتبة عدمه ان كان التقدم باعتبار
العدم لكن المتاخر لم يكن موجودا في مرتبة وجود المتقدم او معدوما
قوله في مرتبة عدمه لزم الدور وغيره ايضا ان كان المراد بمبدء الآثار ان
يكون المتصف به مؤثرا فاعلا بالنسبة اليها انتقض بالوجود الخارجي
للهيولى لما تقرر عندهم ان الهيولى ليست فاعلة اصلا وان اريد ما
هو اعم منه انتقض بالوجود الذهني للعلة الغائية ويمكن ان يجاب
بان المراد الاول لكن يراد بمبدء الآثار الخارجية ما يكون من شان
نوعه ان يكون الموصوف به فاعلا فيدخل وجود الهيولى اذ من شان
نوع الوجود الخارجي ذلك وبما ذكرنا من ان المراد بمبدء الآثار
ما يكون من شان نوعه ذلك اندفع المناقشة بلزوم الدور و
التسلسل ايضا وان كان يندفع ايضا بان يراد ما يكون من شان نفسه
ذلك ولا ينتقض بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول اذ التحقيق
ان لا تاثير للعدم ولا يكون العدم مبدء التاثير بل تاثير العدم راجع
الى نفي تاثير الوجود على ما مر هنا الاشارة اليه فليتذكر والمناقشة
هي انه لا معنى للانتزاع الخارجي الا ترتب الشيء على الشيء باعتبار
الوجود الخارجي ولما كان هذه الدعوى غير بينة امكن للمعترض منعها عند
قوله عن الايراد المبني عليها بالمناقشة نعم لو كان معناها الحكم اولا بان
ما ليس خارجيا فلا يرد لزوم المصادرة ولو كان معناها ذلك لاندفع

ايضا مانحن انه لا يلزم كذب الحقيقة التي انحصر افراد عنوانها في
الخارج مثل كل موجود خارجي كذا قوله لكن ليس كلتا الحقيقتين
بهذا المعنى وللمناقشة مجال وقوله في حاشية الحاشية وهو منا
لما سيذكره الشارح من ان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل
منهما قضية حقيقية صادقة محل تامل اما اولا فلان للشارح ان يحمل النقيض
في هذا التوجيه على غيرها حمله اولا واما ثانيا فلان له ان لا يعتبرها
كليا بل جزئيا ويكفي في جزئيتها صدق الحكم على الافراد الذهنية
فقط ويرد على التوجيه المرضي عنده ان غاية الكلام ان اعتبارهم
القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على انهم ذهبوا الى الوجود الذهني
واعتقدوا ثبوته وبنوا اعتبارهم عليه وانت تعلم ان اعتقادهم و
ذهابهم ليس دليلا بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه وبما قررنا
ظهر ما في التوجيه الاول من الشرح يحتاج في دفعه الى التكلف فتامل
وايضا انهم اعتبروا الدائمة بعد اعتبار الضرورية مع ان عندهم ان
الدائمة لا ينفك عنها الضرورية الا ان الدائمة اعم منها بحسب المفهوم
وجعلوا الاعمية بحسب المفهوم كافية هناك في اعتبار الدائمة بعد
الضرورية فلم لا يكون اعمية الحقيقية بالنسبة الى الخارجية بحسب المفهوم
كافية في اعتبارها على حدة وقوله بالكلية اشارة الى انه يتحقق
مطلقا لا خصوص الموجبة الكلية **قوله** فلا يصدق السالبة حيث
في هذا التفريع نظر اذ من قال بان صدق الايجاب يقتضي وجود
الموضوع يقول لو كان في نحو معدوم ما صدقا كذب الموجبات كلها وصدق
سوالبها فكما كذب الموجبة السالبة المحمول وصدق سالبتها كذب
الموجبة المحصلة وصدق السلب المحمول البسيط **قوله** واخرج

لم

عن

عن ان يكون محمولا وسلم انه لم يخرج مقولا انها داخلة في المعدولة
لصدق تعريفها عليها **قوله** كما في السالبة المحمول من التفصيل فيه
تسامح اذ ما ذكره في تفسيرها وهو قولهم نحيث ثابت وما
صرحوا به انما ينتج ويحمل ذلك السلب على الموضوع يدل على ان
محمول السالبة المحمول يشتمل على امر زائد على محمول المعدولة وهو
النسبة السلبية فالفرق بينهما اي بين محموليهما ليس بالاجمال والتفصيل
اذ الفرق بالاجمال والتفصيل انما هو بمحض الملاحظة لا بنفس المفهوم
وهو رحمه الله حمل كلامه على الظاهر ولم ينبه على فساده بل مشى على اثره
قوله والمحمول لا محة شيء ذهني لا يتوهم المخالفة بين هذا وما ذكره
من ان الربط الثبوتي يقتضي ذلك ولا مدخل لخصوصية المحمول
في ذلك وسوط **قوله** يقع على الموجود والمعدوم اراد بالوجود الموجود
الخارجي كما هو الظاهر وهذا على تقدير ان يوخذ غير عادل بمعنى السلب
لا بمعنى عدم الملكة وقوله اولا يقع الا على الموجود مبني على انه بمعنى عدم
الملكة اي ما يتغير من قبل العوارض الخارجية كالعمى والحق عندي
ان المساواة بينهما بحسب الواقع ثم ليس المراد ان هذا الحكم مختص
بالسالبة المحمول ولا يجري في المعدولة كيف وقد عرفت ان السالبة
المحمول داخلة في المعدولة عنده ولان المساواة بينهما متحقق
بالتفصيل الذي ذكره حتى يرد ان السالبة المحمول الخارجية وغيرها
السالبة الخارجية عندهم ولم يثبت ذلك بما ذكره بل لم يصح عنده
ذلك عندنا نعم يرد عليه انا اذا حكمنا في القضايا السالبة على افراد
العنوان التي لم يتحقق في نفس الامر اصلا كشريك الباري والنقيضين
المجتمعين مثلا تصدق السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا

اقول م

اقول م

اجماع النقيضين

ملزم تحقق افراد بها في نفس الامر ضرورة ان صدق الموجبة المحصورة
لستدعي وجود افراد العنوان في نفس الامر ولا يكفي وجود العنوان
فيها فلم يتحقق المساواة بينهما مطلقا نعم يكن صدق الموجبة الحقيقية
بهما كما سيجي لكنه غير المبحث اذ مساواة الموجبة الحقيقية بهذا المعنى
وهو ان يكون الحكم فيها على جميع افراد العنوان سواء كانت متحققة في
نفس الامر اولا وسواء كانت ممكنة التحقق فيها اولا بل فرضيا صرفا ثم
عند الكل بناء على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع اذ ذهب
بعضهم الى انها حملية صورة شرطية بحسب المعنى وبعضهم الى انها حملية
حقيقة لكنها حملية فرضية مساوية للشرطية والجواب كما اشار اليه في
الحاشية الجديدة ان المدعى المساواة بين الطبيعة السالبة والموجبة
السالبة المحمول لا المساواة بينهما مطلقا ولا يخفى ما فيه من التكلف
والتعسف وعلى ما نقلنا ومهدنا يكون حاصل السؤال المصدر بقوله
فان قلت ان المساواة بالمعنى الذي مررت لا يدفع النقوض الموردة
على قواعدهم فيلزم ورودها فاجاب بانه يمكن دفعها بوجه آخر وهو ان
يوجد الموجبة حقيقية وقد عرفت المراد من الحقيقية ههنا وهو الذي ذكره
الشارح في التوجيه الثاني الكلام المتقدم فان قلت هم صرحوا بانه لا بد في
الحقيقية من ان يكون الحكم فيها على الافراد التي يمكن صدق العنوان
عليها ضرورة صدق كلية فالحقيقية التي اعتبرتم لا يصدق كلية فلا يندفع
النقوض لان دفعها موقوف على صدقها كلية فالجواب انه يمكن تصحيح
صدقها بتخصيصها اخرى غير ما ذكروا بان يقيد افراد الموضوع مثلا
بان لا يكون منافيا للمحمول الشارح هذا جواب عن استدلال المنكرين
ثم هذا الاستدلال مبني على مقدمتين مسلمتين عند
موقوف دل

عند القائلين بوجود الاشياء في الذهن احديهما ان كل متصور
فهو موجود ذهني وثانيتهما ان للموجودات الذهنية قياما بالذهن كما
صرحوا به فلا يرد النقض بوجود الاشياء في الزمان والمكان بل
بوجود الاشياء في الخارج ايضا وقولوا وردها ونقول من الراس
الشارح وكذا تضادها مع البرودة الخ وايضا اذا لم يكن هناك
اتصاف كما مر فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد واراد بقوله
فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ان الحرارة باعتبار الوجود العيني
يمتنع حصولها في الذهن ولهذا قال فلم لا يجوز ان الذهني كذلك اي الحرارة
باعتبار الوجود الذهني يمتنع حصولها في الذهن ويضاد البرودة الذهنية
كما قرره صاحب هذا الجواب في العلم حيث قال في حاشية
المطالع العلوم قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلقت على المحصول
فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد فيه لا بذواتها الكن
تصورها كما اذا تصورت علما قبل ان تعلم ولا شك ان وجوده في
الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده على الوجه الثاني فهو باعتبار
الوجود الثاني علم له باعتبار الوجود الاول ونسبة الثاني الى الاول
كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي انتهى ويمكن ان يوجه كلامه
بوجه آخر وهو انه لما ثبت المعترض بالعوارض الخارجية اجاب بما ذكر
ويعلم منه الجواب اذا تثبت بلوازم الماهية فلا يحتاج الى ارتكاب
التاويل في كلامه كما سبق لكن الاول ادق منه في الحاشية وتفصيل
هذا المنع الخ حاصله على ما فهم من الحاشية الجديدة ان منشا الاتصاف
هو الوجود في نفس الامر فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج او الذهن
لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به وغرضه من هذا الكلام دفع سؤال

ربما اورد ههنا بان يق لا شك ان عند تصور الاربعة يكون الزوجية موجوده
فى الاربعة بنفسها اى لا بصورتها ومعلوم ان هذا الوجود ليس فى الخارج
فيكون فى الذهن فيلزم ان يكون الزوجية موجودة بنفسها فى الذهن
وقد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم المحذور وحاصل الجواب ان مطلق
وجود الصفة بنفسها فى شئ لا يوجب اتصاف ذلك الشئ بها بل الموجب
للاتصاف هو وجود الصفة فى نفس الامر فى المنتزع عنه والزوجية
انما تنتزع من الاربعة الموجودة فى الذهن وانت خبير بان هذا
الجواب لم يدفع الايراد عما ذكره فى اصل الحاشية اذ مداره على ان
الموجب للاتصاف هو الوجود بنفسه وقد لزم للزوجية بالنسبة الى
الذهن على ان صحة الانتزاع هى الاتصاف كما صرح به فيما قبل فيرجع
الكلام الى ان موجب الاتصاف هو الوجود فى الموصوف لا فى غيره
فان قيل فرق بين الحصول للشئ وبين الحصول فى الشئ والاول
سبب للاتصاف وهو الذى للزوجية بالقياس الى الاربعة دون
الثانى وهو الذى لها بالقياس الى الذهن ولنا هذا عين الاتصاف
والتفاوت بالعبارة نعم يمكن ان يق لا شك ان الزوجية قائمة بالاربعة
قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهنى ولا يمكن ان
يكون لها قيام حقيقى بالذات بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها
به بواسطة الاربعة وح نقول المعتبر فى الاتصاف والموجب له هو القيام
بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة وبصفة
الحركة بها ويمكن حمل كلامه رحمه الله على ذلك فتدبر ثم صرح
بقيام الجواهر الحاصلة فى الذهن فلم يندفع الاشكال الاول اذ لا يلزم
اتصاف الذهن بتلك الجواهر وكذا بالاعراض الحاصلة فيه اذ لا

مجال لتوهم كون الاعراض الحاصلة فى الذهن غير قائمة به مع كون الجواهر
الحاصلة فيه قائمة به وكذا الثانى وهو ظ لا يق انما لم يندفع الاشكال
الاول لو كان غرض الشارح دفع الاشكال من قبل الحكماء القائلين بالوجود
الذهنى حتى يجب رعاية ما ذهبوا اليه واما اذا كان مقصوده الجواب
عن استدلالهم بحسب الواقع فلا لانا نقول قد اشرنا الى ان هذا الا
ستدلال مبنى على مقدمات مسلمة عند القائلين بالوجود الذهنى
فكان الزاميا لهم والا لم يتوجه كلامه على ما حققه من ان ذلك
الامر ليس قائما به هذا وان كان قد مر آنفا لكن ذكره ههنا للتنبيه
على غفلة الشارح عما نقله وجود الامر الثانى فى الخارج ثم وما وقع
فى بعض عباراتهم من ان المعلوم من الموجودات الخارجية فمبنى اما على
ان المراد بالموجود الخارجى ما يتناول وجود الشئ بنفسه فى الذهن
على ما يستفاد من كلام المحقق الشريف واما على انه من مسامحات
القول بالشبح والمثال على ما صرح به بعض الافاضل ومع قطع النظر
عن ذلك نقول لا شك ان منع مقدمة لا ينافى تصريحهم بها ولا يكون
مع عرضه ان هذا المنع من قبلهم حتى يق لعل من اورد الاشكال اورده
على ما صرح به لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل
المسامحة قد يق فيه نظر لانه لو كان عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة
فكونه قائما بالذهن على سبيل المسامحة ايضا الا ان يراد القيام الذهنى
واعتبر فى كون الشئ كيفا القيام الخارجى وكذا كونه عرضا اذ ليس مقصوده
ان جعلهم اياه كيفا مسامحة بناء على انه من مقولة الاضافة او الانفعال
بل مقصوده انه لا يكون عرضا اصلا بناء على ما تقرر عنده ان الجوهرية
والعرضية انما هى بالقياس الى الوجود الخارجى وصورة الحيوان باعتبار

ضرورة انه لا يكون صورة لعدم
قيام الذهن به وكلا يكون داخلا
فى مقولة الاضافة وكذا الانفعال

الوجود الخارجي يكون موجودة لا في موضوع لان وجودها في الذهن
عنده ليس وجودا خارجيا على ما مر آنفا ولهذا قال وتشبيه الامور
الذهنية بالامور العينية وبناء اما ذكره من النظر على هذا ايضا واذا
كان كذلك تهدم بنيان ما ذكره من انهم صرحوا بانقسام الجواهر الحاصلة في
الذهن به وصرحوا بعرضيتها وسوط وكذا ما ذكره بقوله ولذلك ذادوا
في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج صرحوا بانه لا منافاة الخ
ثم ان المراد بالموجود في الموضوع عنده على ما اختاره هو الموجود فيه بالوجود
الخارجي والصور العلمية غير موجودة في الذهن بالوجود الخارجي عنده
فلم يحتج الى قيد اذا في تعريف الجوهر وتحقق المنافاة بين الجوهرية و
العرضية ثم امتناع اجتماع الموجود في الموضوع والموجود لا في الموضوع
بالقياس الى وجود واحد فليتامل فيه واعلم انه لما كان اجتماع وصفي
الكلية والجزئية والمعلومية والعالمية باعتبار الجهات والاعتبارات ظاهرا
وسيشير اليه في الحاشية الآتية حيث قال فانا لا نسلم ان وجود المهية
المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث
هي بدون تلك العوارض فلم يتعرض لها في دفع الاشكال واجتماع الوجود
الخارجي والذهني في الذهن للصور العلمية قد منعه فلم يبق الا اجتماع
الجوهرية والعرضية فلهذا جعل منعه مدار الدفع الاشكال كذا على قوله
مشكل قوله لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا الخ فانا لا نسلم ان الوجود
المهية تعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق
بالذات فغير مسلم وليس غرضه ايراد المنع على ما ذكره في جواب الاشكال
بل ان ما ذكره في دفع الاشكال عنهم لا بد ان يكون مذهبا لهم على ما اشار
اليه بقوله وبالجملة ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث فالمنع موجه

الش في الحاشية لانا نقول اذا لم نفرق بين الحصول والقيام تدقيق فيه
بحث اما اولا فلانه لو كان الاشكال هذا الذي قرره في الحاشية لكان
مما لا يندفع عن القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الا بالفرق
بين القيام والحصول على ما فصله لم يندفع عن القائلين بالشبح والمثال
الا به اذ نقول ليس عندهم على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي
هو حاصل في الذهن ولو مجازا وذلك الشبح الذي هو ايضا حاصل فيه
فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو واما اذا فرق بين الحصول والقيام
فنقول هذا الشبح ليس حاصلا في الذهن حتى يكون موجودا فيه بل
هو قائم بالذهن موجود في الخارج واما ثانيا فلانه بعد ثبوت الكيفية
المذكورة يندفع الاشكال من غير توقف على الفرق المذكور بان نقول
سلمنا ان كلا من الكيفية والمهية موجودة في الذهن قائمة به لكن الاولى
موجودة فيه وجودا عينيا بحيث تترتب عليها الآثار التي من جملتها اتصاف
المحل بها وكذا قائمة به قياما عينيا والثانية موجودة فيه بالوجود الظلي قائمة
به قياما ظليا على ما صرح به المحقق الشريف ولهذا لم تترتب عليها اتصاف
المحل بها اللهم الا ان نقول ليس غرضه ان دفع الاشكال لا يحصل الا بالفرق
المذكور بل انه يحصل به وان حصل بغيره واما ثالثا فلانه معلوم بالضرورة
ان كل ما قام بشيء يكون حاصلا فيه ثم ان القيام ليس الا الاتصاف الذي
مرجعه الوجود والحصول الرابطي فح لا يكون الفرق بين الكيفية والمهية المعلومة
بان الاولى قائمة بالذهن غير موجودة فيه والثانية بالعكس بل ان الاولى
موجودة فيه بالوجود العيني الاصيل والثانية بالوجود الغير الاصيل فمدار
اندفاع الاشكال على ان الوجود في الذهن على نحوين وجود اصيل كما في سائر
صفات النفس ووجود غير اصيل كما في وجود الاشياء المتصورة للذهن

فيه ورجع الى ما ذكره المجيب قدس سره الش وذهب طائفة
الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان سواء
قاسوا الوجود على الاعراض القائمة بمحالها في الخارج كالبياض القائم
بالجسم فانه سبب لاتصاف الجسم به ثم تأخر النسبة عن الطرفين يبين
الوجود من هذا القبيل والا لتأخر عن وجود الماهية مع انه عينه
الش لان المراد بالتزايد ههنا حركة الماهية في الوجود كما يعني ليس المراد بالتزايد
النوع الواحد من الحركة في الكميات وهو ان يكون المتحرك ينتقل بها
من الانقص الى الازيد فقط بل المراد مطلق الحركة في الكم سواء كان المتحرك
ينتقل بها من الانقص الى الازيد او بالعكس وكذا الاشتداد
والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الخ توضيحه انه من البين انه يمكن
ان يفرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة فاما
ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المط او يكون بعضها
موجودا فيه دون بعض وهذا مع انه تحكم وترجيح بلا مرجح مما لم يذهب
اليه احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو مح لاستلزامه المحذورين اذ
على هذا التقدير لا يتخلل بين فردين منها فرد زماني كما توهم لانه قد
فرض ان جميع الافراد الممكنة الانتزاع موجودة فيه بالفعل فلو كان بين فردين
منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة الانتزاع في ذلك الفرد الزماني موجودة
فيه بالفعل هف فاذا كانت تلك الافراد متتالية يلزم تتالي الآنات اذ
كل فرد واقع في آن والفرد الذي يليه في آن يلي الآن الاول فيلزم انحصار
الغير المتناهي بين حاصرين وهو مح سواء اجتمع الآحاد في الوجود او
تعاقبت فان المبدأ والمنتهى ثابتان في اللامتناهي بالفعل بديهة وكيف يتوهم
ان الموجودات الخارجية المتعاقبة من مبدأ معين الى منتهى معين غير متناهية

ثم لا يخفى انه كما يلزم تتالي الآنات يلزم تتالي افراد المقولة والتتالي سواء كان
بين الآنات او بين افراد المقولة مح من وجهين احدهما انه يلزم التركيب
من الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه وثانيهما ان ادلة نفي التركيب من الاجزاء
التي لا تتجزى تجري ههنا بادنى تصرف كما لا يخفى وايضا كما انه يلزم كون
افراد المقولة غير متناهية محصورة بين الحاصرين يلزم كون الآنات كذلك
ثم اعلم انه يلزم ههنا محذور آخر وهو عدم انقطاع الحركة لان البديهة
حكم بان الامور المتعاقبة الغير المتناهية يمتنع حصول جميعها وحدوثها
في المستقبل اذ لا يزال لا يوجد منها الا ما هو متناه على ما صرح به بعض
الافاضل هذا قيل ان اراد بكون تلك الامور الغير المتناهية التي تحصل
بالحركة محصورة بين الحاصرين انه يلزم فرد هو اول الافراد التي تحصل
بالحركة وفرد آخر هو آخر الافراد فلا نسلم ذلك فان الامور المفروضة حصولها
بالفعل لما كان كل واحد منها في آن ليس في آن قبله ولا بعده الا آخر لا
يتحقق فرد هو اول الافراد بل قبل كل فرد فرد آخر كما انه لا نفرض آنا الا وقبله
آن آخر والحاصل ان افراد المقولة على تقدير وجودها بالفعل يكون منطبقة
على الزمان الذي نفرض فيه الآنات الغير المتناهية كما انه على تقدير وجودها
بالقوة ايضا كذلك وان اراد بكونها محصورة بين الحاصرين انها محفوفة بزمانين
احدهما الزمان الذي قبل الحركة والآخر الزمان الذي بعدها فلا
استحالة فيه كما لا يخفى انتهى وقد يقال نختار الاول ونقول على تقدير
تحقق جميع الافراد الغير المتناهية بالفعل بحيث لا يبقى فرد كان بالقوة
يتحقق فرد هو اول الافراد بالضرورة انه على هذا التقدير يكون الزمان
المنطبق عليها مركبا من آنات غير متناهية موجودة بالفعل ويتحقق فيه آن
هو اول الآنات لحدوثه بالضرورة كذلك يتحقق هنا فرد هو اول الافراد بحذاء

هذا الآن نعم تاتي هذا على تقدير كونها بالقوة اذ ح قبل كل آن نفرض
آن آخر وقبل كل فرد نفرض فردا آخر فتامل ويمكن ان نختار شقا ثالثا
وهو ان يبقى المراد بالحاصر بين الفرد الذي كان في المتحرك قبل الحركة وما يكون
بعد انتهاء الحركة اي ما منه الحركة وما اليه الحركة هذا ثم الجواب الذي ذكره
رحمه الله ظاهره انه جواب بعيد الدليل لان تقرير كلام المستدل انه لما كان
افراد المقولة لم تبق زمانا لا يمكن تقوم المتحرك بها الا انه لما كانت تلك الافراد
بالقوة لم يكن التقوم بها اعلم ان معنى الحركة في مقولة ليس ان تلك
المقولة موضوع حقيقي للحركة على ما توهمه البعض حتى يكون التسود سواء
لتسد ذات السواد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس
هناك اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد
فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات
السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض ولا ان المقولة جنس لتلك الحركة
على ما توهمه البعض الآخر وقالوا ان الاين منه ما هو قار ومنه ما هو سيال
وكذا الكيف منه قار ومنه سيال وكذا الوضع والكم والسيال من كل جنس
من هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فتكون تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس
وذلك لانه لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج
ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان حاله من البديهة
اضافة والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل بالحركة هذه المقولات
لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها هكذا حققه المحقق الشريف في
بحث الحركة وعند هذا ظهر سقوط ما قيل مما فيهم من كلامه في هذا
الموضع حيث قال للمتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها آن واحد مستمر
هو كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته

الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكان حدود المسافة
بالفرض كذلك تعددا لا يون بحسب الفرض عن الدليل لو كان الحركة
في الوجود يكون للمتحرك وجود واحد بالفعل مستمر من مبدء الحركة الى منتهاها
تفرض فيه الوجودات كالآنات فلا يلزم كون المتحرك غير باق بالفعل بل هو موجود
بالفعل بذلك الوجود المستمر لا بالوجودات التي تفرض فيه وكذا الكلام
في حركة الهيولى في الصورة وذلك لان هذا الكلام مبني على انه انما هو
على مذهب من قال ان المقولة جنس للحركة الواقعة فيها على ما علمنا
آنفا وقد ورد عليه في ذلك الموضع على ما عرفت وتحقيق المقام ان الحركة
بمعنى التوسط ليس من جنس المقولة التي فيها الحركة اما اولا فلما علمنا
آنفا واما ثانيا فلانه مما علم بالضرورة ان المتحرك في الكيف وكذا المتحرك
في الكم ليس له من اول الحركة الى منتهاها كيفية واحدة شخصية بسيطة
وكذا كم واحد شخصي يكون بمنزلة النقطة الجوالة والقطرة النازلة
وان كان ليس مستبعدا جدا الزام كون الاجزاء المفروضة في المتصل
الممتد في الخيال مختلفة بالنوع وهذا مما يؤيد رأي السيد السند
من ان الامور المختلفة بالنوع تصير في المركبات متصلة واحدة تكون
بالقوة وان كان تخالف المشهور على ما اختاره الاستاد من ان القسمة
الفرضية انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية على ما اشار اليه في حاشية
التشكيك اللهم الا ان يفرق بين الموجود في الخارج والمرتسم في الخيال
فتامل جدا بل سواد شخصي بسيط موجود خارجي باق من اول الحركة الى
انتهائها على ما قالوا لكنه يفعل في الخيال امرا غير قار راسما ممتدا
متصلا واحدا منطبقا على الزمان وهذا المتصل فرد زماني للمقولة التي
يقع فيها الحركة وافراد المقولة الآنية انما تفرض فيه وح يقول لو وقع الحركة

فى الوجود ولم يكن المتحقق هنا الا الامر البسيط الشخصى وقد عرفت انه
ليس من مقولة الوجود وذلك الامر الممتد قد عرفت انه لم يتحقق بالفعل
فى الخارج وعلى تقدير تحققه فى الخارج لم يتحقق فى الآنات المفروضة
فلم يكن المتحرك موجودا فى تلك الآنات هف وسقط ما يتوهم فى
هذا المقام ان ذوات تلك الافراد موجودة بالفعل بوجود الكل كما ان
اجزاء الجسم المتصل موجودة بوجوده وان لم توجد على انها افراد متعددة
او اجزاء لذلك المتصل اما اولا فلان الكل غير موجود الا فى الخيال
واما ثانيا فلان الكلام فى وجوده فى الآنات المفروضة فى اثناء الحركة واما
ثالثا فلان تلك الافراد حدود مفروضة فى ذلك الامر المتصل لا اجزاء له
فالقياس على اجزاء المتصل ليس بصواب بل ليس شانها الا شان الحدود
المفروضة فى المسافة التى لم توجد ذواتها اصلا الا فى العقل .
قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بحيث ان الحركة التوسطية
موجودة بالفعل وعندها يكون افراد المقولة بالقوة القريبة من الفعل فالفعل
والقوة انما هما بالقياس الى افراد المقولة واما الحركة التوسطية فموجودة
بالفعل على ما يدل عليه الحس واراد بعدم خلو الجسم من تلك الاعراض
والتوسط اتصافه بها اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة فان الاتصاف
بتلك الاعراض بالقوة وبالتوسط بالفعل ويوجه منع الكم ان النار
مثلا ليست فاعلة للسخونة الحادثة فيما مسته بل الفاعل هو المبدأ الفياض
الا انه بسبب مماسة النار يستعد الجسم المماس لان يفيض عليه مثل الكيفية
التى فيها وليس تلك الكيفية هى التى فى النار والا لزم انتقال العرض
وح نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التوسط الذى يفعل فى نفس
الامر ذلك الامر الممتد الذى من مقولة الحركة او ذلك الامر الممتد الموجود

فى نفس الامر صار سببا لاستعداد الجسم المماس للمتحرك لفيضان
ما هو من جنس ذلك الممتد فان الموجود فى نفس الامر كثيرا ما يصير سببا
للموجود فى الخارج كما قالوا فى الغاية ويؤيده ان السخونة التى تحصل انما
تحدث زمانا وقد عرفت ان كل واحد من افراد المقولة لو وجد فانما يوجد
فى آن وحاصل ما فى الشفاء ان الحركة فى الجوهر لا يتصور الا بان يكون
هناك امر يتبدل عليه افراد الجوهر الذى فيه الحركة فالجوهر المتحرك لا يكون
صورة بل انما يكون هيولى ولما كان فعلية الهيولى بالصورة فالصورة
الموجودة بالفعل التى يتقوم بها الهيولى فى اثناء الحركة ان كان هو الجوهر
الذى كان قبل الشروع فى الحركة وهو ما منه الحركة فيلزم ان يكون ذلك
الجوهر حاصلا موجودا الى وقت حصول الجوهر الثانى فلم يكن حركة اذ
قد عرفت ان الحركة تستلزم ان يكون للمتحرك فى كل آن فرض فرد من
المقولة التى فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد ولا يجوز ان يكون هو الجوهر الذى
اليه الحركة وهو ظ وان كان جوهرا غير الذى منه الحركة وغير الذى اليه الحركة
فيكون قد فسد الجوهر الاول الذى منه الحركة الى الجوهر الوسط وهو جوهر
اى المبدأ والوسط وصار بالفعل والكلام فى الجوهر الوسط كالكلام
فى الجوهر الذى منه الحركة حتى يلزم تحقق الجواهر الغير المتناهية بالفعل وح
يلزم تتالى الآنات وكون الغير المتناهى محصورا بين الحاصرين وحل الآخرون
ان مع الجوهرين المقومين تستلزم تعددا وتكثرا فى الهيولى فيكون الهيولى
بعد الحركة مغايرا لها قبل الحركة وكذا الكلام فى الجواهر التى بعد الوسط فلم
يكن المتحرك شخصا واحدا من اول الحركة الى آخرها بل المتحرك فى كل آن فرض
يكون شخصا آخر واعترض على الدليل بالوجه الثانى بان المادة الشخصية
العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان تبدل

عليها الصور الحالة فيها نحو سدل الكيفيات مع بقائها شخصا واجيب
عنه بان الهيولى لا تحصل فانا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة
والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء واذا تحركت
الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل ومتصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها لانا لو سلمنا وجوب تحصلها بالفعل
حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة
واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة لانا نقول هي مع احديهما
ذات متحصل ومع الصورة الاخرى ذات متحصل اخرى وهذا الجواب
كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة بالفعل
الا بالصورة المعينة ولا يخفى عدم ورود الاعتراض المذكور على التوجيه
الاول لكلام الشيخ الموافق لما قرره رحمه الله حتى يحتاج الى الجواب نعم يرد
على الكل ان شيئا من الدليلين لا ينفي الحركة في الصورة النوعية الكلية
فان الهيولى لم يحتج اليها باعتبار التحصل النوعي البسيط العنصري وان
كان يحتاج اليها في التحصل النوعي التركيبي والتحصل النوعي البسيط يكفي
لان يكون المتحرك نوعا واحدا باقيا من اول الحركة الى انتهائها وهو النوع العنصري
ولما كان هذا البحث من غوامض الفن اطنبنا فيها الكلام توضيحا للمرام
بعض الافهام وازالة لما اشتبه على كثير من الاقوام المص رحمه الله ومحض
محض قد وقع في بعض العبارات التعبير عن هذه الدعوى بقولهم
الموجود خير محض وفي بعضها الخير وجود ومآل الكل واحد
الش فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا اذ تقرر ان الوجود معتبر في
الكل فلا يلزم من نفي اثنين منها اثبات الثالث اذ المعنى فلا يصح التفريع
الش ورد عليهما هذا انما يرد على الاول لما قالوا لزم ان المتكلمين

لا يستعملون لفظ الموضوع مطلقا فلم يكن التعريف المشتمل عليه تعريفا
لهم فلا يصح الاستدلال به بل ورود على الثاني انهم لا يتم الا بهذا الالتزام
لانهم لما لم يقولوا بالحال الجوهري وكان الحال عندهم منحصرا في الاعراض
كان المحل عندهم منحصرا فيما يتقوم بدون الحال فالموضوع عندهم لو
استعمل فانما يستعمل في هذا المعنى الاخص في المحل مطلقا سواء
تقوم بدون الحال او لا يتقوم بدونه فالقول بعدم استعمال الموضوع
عندهم في هذا المعنى الاخص مستلزم لعدم استعمال الموضوع
مطلقا وذلك كما ترى ولو سلم ان هذا ليس تعريفا لهم يتم الاستدلال
بمجرد استلزام التعريف المنقول عنهم للمذكور اذ لا شك ان الوجود يلزم من
كونه العرضية والعرض لا بد له من محل يتقوم بدون الحال وهو الموضوع بل حمل الكلام
على الحكم اظهر لئلا يكون من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود وتامل
ثم قوله الوجود عرض لجميع المعقولات صريح في ان المراد المطلق الشامل
للذهني فمراد المص ان الوجود المطلق لا ضد له ولا مثل له باصطلاح المتكلمين
فتعين ان يكون مخالفا للمعقولات باصطلاحهم وهذا لا ينافي عرض
المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى ثم انه لا يعرض المعدوم من
حيث هو معدوم ان اراد المعدوم المطلق فمراده انه ليس من جملة المعقولات
وان اراد المعدوم الخارجي فالموجود المطلق لا ينافيه فلا مانع من عروضهما
للمعقولات من حيثية واحدة فلا يصلح ما ذكره في معرض السند للمنع
وقوله بعد تسليم ما ذكره اشارة الى منع قوله كل معقول من كل حيثية فهو موجود
ولا يخفى انه فاسد اذ المراد بالحيثية ههنا التقييدية على ما صرح به في مواضع
لان اجتماع المتقابلين في محل واحد ممتنع ولا مدخل لتعدد العلل فيه جاز
بل يجب اختلاف المحل اما بالذات او بالاعتبار ولا شك ان الموضوع الكلي

بكل حيثية يكون معقولا فيكون موجودا مطلقا وقد كتبت على قوله وفيه ما فيه
حاشية هي قوله مرادنا ايضا ان لا ضد له في نفس الامر لا انه لا يتصور له
ضد وذلك حاصل بان لا يصدق ضد على شيء انتهى ويمكن ان يقال ايضا
لما كان الضد عندهم من اقسام العرض والعرض قسم الممكن الموجود
في الخارج فلو كان للوجود ضد لزم امكان اجتماع الضدين هف بل نقول
لا حاجة الى ارتكاب التجوز بان يراد بالضد معروضه اذ الضد لما كان
عندهم عرضا فلو عرض الوجود لضده لزم قيام العرض بالعرض وهو غير
جائز عندهم وفيه ان قيام العرض بالعرض جائز عند الحكماء وسائر المحققين
وقد اشرنا ايضا الى ان مقصود المص ان الوجود لا ضد له ولا مثل له في الواقع
في اصطلاح المتكلمين لا انه لا ضد له ولا مثل له باعتقادهم
الش اي الوجود عرض لجميع المعقولات فيه عدم منافاة الوجود للمعقولات
بعروضها لا بعروضهما لثالث مع ان المتبادر من عدم المنافاة بين
مفهومين لثالث في هذا امتناع عروضهما مع العدم لثالث   الش
ولا تشبيهها منه ان اراد عدم الصحة فغير مسلم وان اراد مجرد عدم الوقوع
فغير نافع واورد على قوله ويخصه المعتزلة باسم المنفي انه ان كان الباء داخلا على
المقصور فيرد ان المركبات الخالية عندهم داخل في المنفي مع كونها ممكنة
وان كانت داخلة على المقصور عليه فلا يصح ان المعدوم اعم من المنفي عندهم
ويمكن اختيار الشق الثاني وقوله الممتنع وان كان معدوما عندهم لكنهم لا
يطلقون عليه لفظ العدم بل انما يطلقون عليه لفظ المنفي ثم الحكماء و
المعتزلة بعد اتفاقهما على القول بالمتقدمين افترقا في اثبات خصوصية
الدعوى فالحكماء قالوا لما ثبت ثبوت المعدوم الخارجي فلم يكن ثبوته
في الخارج لان الثبوت هو الوجود فتعين ان يكون في الذهن اعم من ان

يكون

يكون في الذهن اعم من ان يكون بمبادي عالية او اذهاننا السافلة والمتكلمون
يقولون لما بطل الوجود الذهني تبين ما هو عيين ان يكون ذلك الثبوت في
الخارج   الش يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين
وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة فقد تحقق اللازم منه ثبوت
اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج على هذا التقدير الخ لا
بثبوتهما فيه بحسب الواقع وفي نفس الامر الحكم الا انه بديهي انا نعلم قطعا
ان لا مدخل للقوة المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري وهو خلاف المفروض   لان الحكم قد يستلزم نقيضه فان قلت قد قال
في شرح المطالع اللزومية لا يجوز ان يكون مقدمها منافيا لتاليها لان
المنافاة منافية للملازمة اذ المنافاة مصحح الانفكاك بينهما والملازمة
تمنعه وينافي اللوازم دال على تنافي الملزومات فلو كان بينهما منافاة
لزم اجتماع المتنافيين في نفس الامر وانه محال بل يمكن ان يقال ايضا مع
كون المنافاة مصححا للانفكاك بينهما انه مصحح لتحقق احدهما في الواقع
بدون الاخر قلت لا نم اذ يجوز ان يكون كلاهما ممتنعين في الواقع وان اراد
انه لو تحقق احدهما لم يتحقق الاخر قلت لكن اللازم من علاقة اللزوم انه لو
تحقق احدهما تحقق الاخر والخصم لا يسلم المنافاة بين الشرطيتين اللزوميتين
بل هذا الكلام لا فيه   والجواب انه لا محذور فيه وذلك لان معنى
قولهم ان كان لنسبته خارج مطابقة او لا مطابقة خبرا انه ان كان لذات
نسبته خارج الكلام كان خبرا لا ان لها موجودا بجميع الحيثيات والاعتبارات
خارجا نعم يرد المناقشة على هذا القائل في تعميم الصدق والصحة فان الشائع
المتبادر الى الذهن من الصدق والصحة مطابقته للخارج لا كونه نفس
الخارج   اقول بعد ما سبق ليس هذا جوابا اخر عن قبل الكلام

المذكور بل غرضه انه لما كان ما حصل الشبهة ههنا مما يمكن ان يستدل به الشارح
على مقصوده وهو ثبوت الممتنعات في الخارج اشار الى ما ذكره المصنف سابقا
وهو ان المراد بالخارج الخارج عن مشعر المدرك وغيره من العقل الفعال
ومقتضى الظن والبرهان تدفع هذا الاستدلال ثم اشار الى جواب
آخر مبنيا على تحقيق ما تقرر عنده من مصداق القضية هو الموضوع
اما وحده او مع امر آخر على ما سيجيء مفصلا وانما قال ومعنى المطابقة ههنا
ان يصح الحكاية عنه بها اذ المطابقة بالمعنى المشهور وهي كون النسبتين الذهنية
والخارجية متوافقتين في كونهما ايجابيتين او سلبيتين لم يتيسر ههنا
واراد بقوله لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا نفي لزوم وجودها
بنفسها او بما انتزع عنها منشأ وهو الموضوع وذلك لانه لو وجب وجود النسبة
في الخارج باحد المعنيين ثبت مقصود الشارح اي تحقق الممتنع في الخارج
واشار الى هذا التعميم فيما سيأتي حيث قال على الوجهين لا تحقق النسبة
الخارجية التي اعتبرت في الخبر لا بنفسها ولا بما انتزع تلك النسبة منه
الشارح بل نقول لو صحت سائر المقدمات الخ قد كتب ههنا حاشية بين
فيها وجه تخصيص المقدمة الاولى بالبطلان حيث قال حاصله لو صحت
سائر المقدمات الخ   وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم
ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيه بحث لان معنى قولهم
الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر انما يقتضي صحة قولنا الموضوع محمول له
ولا يقتضي صحة قولنا هنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع فان قيل لو لم
يصدق مبدأ المحمول ثابت لهذا الموضوع يصدق انه ليس بثابت له و
بانتفائه عن الموضوع انتفى صدق الايجاب مثلا اذا قلنا زيد كاتب
فان لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد يصدق انه مسلوب عن زيد واذا

انتفى

انتفى الكتابة عن زيد لم يكن زيد كاتبا قلت صدق السالبة يجوز ان يكون
لانتفاء الموضوع وح وان لم يصدق قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع
لكن لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا حتى لا يصدق قولنا زيد كاتب فان
انتفاء الثبوت عن زيد انتفاء يوجب عدم صدق قولنا زيد ثابت ان
لا يصدق الثبوت عليه اشتقاقا الا يرى ان ثبوت العمى لزيد في الخارج
صحيح صادق مع عدم صدق قولنا العمى ثابت لزيد في الخارج والجواب
انا نعلم بديهة انه صح حمل تلك المبادي موضوعات على ما سيجيء في
كلام الشارح في بحث اللزوم وبما سيجيء من ان ثبوت شيء لشيء يستدعي
ثبوت الوصف في الجملة لكن لا يستدعي ثبوته في طرف الاتصاف على ما
صرح به رحمه الله وسيقوله عن الشيخ مدفوع بانه لا دخل للمقدمة الاولى
ح ولا حاجة الى جعل مبدأ المحمول موضوعا والتمسك في ثبوته بالمقدمة
الثانية ثم اعلم ان لزوم التسلسل مبني اما على ان المراد من قولهم الايجاب هو
الحكم بثبوت شيء لشيء ان الايجاب هو الحكم بثبوت مبدأ المحمول للموضوع
وفيه ان هذا انما يصح فيما اذا كان الخبر مشتقا فلا يصح قولهم على الاطلاق
ان الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء واما على ان صدق المشتق
على شيء يقتضي قيام المبدأ به قياما حقيقيا او انتزاعيا وسلب التسلسل
الاخير   حاصله في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال ولعمري
على تقدير التسليم انما هو بعد التحليل وما يحصل بالتحليل يكون متناهيا
وح يشكل اثبات الوجود الذهني اي على الوجهين كما هو الظاهر اما على الوجه
الاول فلان ثبوت الاعراض للموضوعات الغير الموجودة في الخارج غير صادق
فلا يصدق انا نحكم بامور ثبوتية على ما ليس موجودا في الخارج واما على
الوجه الثاني فلانه لا بد في الوجه الثاني من التزام ان يكون ما صدق عليه

الموضوع من ماصدق عليه المحمول لا يستدعي ثبوت الموضوع والا لا يحكم
بالتسبب به لان ثبوت الموضوع ملزوم للحكم المذكور وسيجيء ما فيه ولا شك
انه يلزم التصرف في المقدمة الثانية وقد سبق انه وجه مستقل لان
هذا القائل لا يتصرف في ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت
له بل انما يتصرف في المقدمة الاولى وقال ان الايجاب ليس عبارة عن الثبوت
المذكور بل عن الاتحاد المذكور وهو لا يستدعي ثبوت الموضوع وهذا
الكلام مبني على حمل الملخص على انه جواب عن الاشكال كما هو الظاهر ثم اشار
الى ان الوجه الثاني لا يفيد لانا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدأ
المحمول في المشتقات بالوجه الاعم وان لم يكن الايجاب عبارة عنه فلا بد انضم
الى المقدمة الاخرى تم الكلام والى ان الوجه الاول غير صحيح في نفسه واشار
اليه بقوله فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت يعني اذا تحقق انه لا بد
في الايجاب في المشتقات من الاتصاف بمبدأ المحمول فلا بد لذلك الاتصاف
اللازم الصحيح من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب اذ الصوادق والكواذب
مشتركة في اصل الثبوت الذهني اذ للكواذب قائل معتقد لها فالاتصاف
فيها ثابت في ذهنه فلا بد للصوادق من ثبوت آخر وحيث لا يكون في الخارج
اذ قد تقرر ان النسب ليست ثابتة في الخارج متاصلة في الوجود فيها
فلا بد لها من نحو آخر من الثبوت وهو ثبوته باعتبار ما انتزع عنه الاتصاف
كما اشار اليه آنفا وسواء وجد في الذهن او في الخارج ام لا وما انتزع
هذا الاتصاف منه هو الموضوع اما وحده او منضما مع آخر على ما
سيجيء تفصيله فظهر ان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان ثبوت
الاعراض للموضوعات او الثبوت الحملي اذا كان صادقا لا بد فيه من
ثبوت الموضوع فلا يصح التخصيص المذكور في الوجه الاول على

الاخير

الوجهين لا يتحقق النسب الخارجية التي قال آنفا انها معتبرة في الخبر اما
على الوجه الاول فقط لان ثبوت الشيء للشيء اذا لم يكن مستدعيا لثبوت
الموضوع فالايجاب الذي لا يكون موضوعه ثابتا لم يكن له خارج اصلا
لا بنفسه اذ النسب لا يكون من الموجودات الخارجية ولا بما انتزع عنه وهو
الموضوع على ما هو المفروض واما على الوجه الثاني فلما مر انه لا بد ان
يلزم فيه كون الاتحاد المذكور لا يقتضي ثبوت الموضوع ثم قال اللهم الا
ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين وهو ان الخارج عبارة عن النسب
التي يجدها الحاكم من الموضوع والمحمول من حيث انها مقتضى الضرورة والبرهان
اذ لا بد من تحقق النسب الخارجية لانها عين النسب الذهنية بالذات
وقد تحققت النسب الذهنية ثم اشار الى ان منع المقدمة الثانية كلية مكابرة
بقوله ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض اي سواء كان من قبيل ثبوت
الاعراض للموضوعات او ثبوتا حمليا والى ان الالتزام المذكور في الوجه الثاني
وهو ان الاتحاد المذكور لا يستدعي ثبوت الموضوع ايضا مكابرة واشار
اليه بقوله بل انتساب شيء اليه باي وجه كان في ضمن ثبوت الشيء للشيء او
في ضمن الاتحاد المذكور وقوله فكون ما صدق عليه الموضوع محمولا لا يستلزم
وجوده تفريع على الثاني وقوله فلا يجدي متفرع على الكل وههنا بحث
وهو انه رحمه الله قد اشار في ثلثة مواضع الى ان في الوجه الثاني لا بد من
التزام ان كون الموضوع محمولا لا يستدعي ثبوت الموضوع فنقول ان كان
حكمه بذلك بناء على انه على تقدير القول بانه يستدعي ثبوت الموضوع لا يندفع
لزوم التسلسل فيرد عليه ان لزوم التسلسل قد عرفت انه مبني على احد الامرين ولعل
هذا القائل لم يقل بهما ولو سلم فلا ملائم تفريع قوله فلا يجدي على مجرد ما
سيصرح وان كان حكمه رايه بذلك بناء على انه على حمله الملخص عن لزوم

على المخلص

لزوم ثبوت المثبتات في الخارج ولزوم الشر معا كما سوا الكلا الاخر فقط
اذ لا شك انه لا يمتنع الوجه الثاني من الالزام المذكور فضلا انه كتب
الشر ههنا حاشية بين فيها ان الخلاص مختص بلزوم الشر واتم هذا
المحل لا يلائم قوله رحمه الله فليحمل كلامه على انه لا خلاص عن لزوم الشر ويكن
الجواب بعد اختيار الاول بان هذا القائل هو شارح المقاصد حيث
على دليل الوجود الذهني وقال بعد قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني
بل اللازم هو الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فهذا القائل
ملتزم لعدم استدعاء هذا المعنى للايجاب لثبوت الموضوع
الشر وانما ذلك بحسب العبارة اي لو وقع في كلام النافين للوجود
الذهني وعلى اعتبار الوجود الذهني لو وقع في كلام المثبتين يعني
وقوعه في كلامهم بناء على انه من مقدمات اثبات الوجود الذهني فمن
لم يقل بالوجود الذهني لم يسلمه بل فسر الايجاب بالاتحاد المذكور
وقال الاستاد قد علمت ان الوجود الذهني لازم من هذا التفسير
ايضا فلا فائدة في العدول ثم هذا الكلام من الشر صريح في ان قوله
ولا خلاص من تمام السؤال ولا يتوهم ان تفسير الايجاب بهذا المعنى يجعل
القضايا منحصرة في الضرورية البديهية ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه واجب
بديهي اذ الموضوع هو الذات ماخوذا مع وصف الموضوع والمحمول
هو ماخوذا مع وصف المحمول فلا يلزم المحذور ان   قلت الاتصاف
يمتنع الوجود في الخارج وعندهم كذا تدقيق على ما ذكره يكون مقتضى
الدليل المذكور بطلان قولهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا لا بطلان
تحقق الشيئية والثبوت بدون الوجود فالصواب ان يكون في الجواب
نختار ان التاثير في نفس الذات لا بجعل الذات ذاتا حتى يرد انه

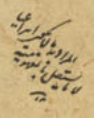
لا عند غيرهم ايضا بل بان يتعلق الجعل بنفس الذات على ما يسجي الحق
وانه مقتضى ظاهر عبارة المص فيصير حاصل الدليل ان المعقول هو تعلق تاثير
القدرة بالذات لان الاثر في التاثير الخارجي لا بد ان يكون موجودا في الخارج
ولا اتصاف وكذا الوجود مسبوق فلا يصح تعلق التاثير به فلو كانت الذات
ثابتة في الازل كما هو مذهبكم انتفى تاثير القدرة مع ان القدرة ثابتة عندكم
فانحطيف للوجود ولا للاتصاف لما كان السؤال ناشيا من قولهم الفاعل يجعل
الماهية متصفة بالوجود في الخارج فسره على وجه يندفع عنه السؤال وانما قال
نظاهره لانه يمكن حمل كلام الشر على هذا المعنى بادنى عناية كما لا يخفى ومعنى
قوله فيكون في الذهن لا محالة انه اذا جوز كون الاثر هو الاتصاف الذهني
بالحيثية المذكورة فليجوز ان الاثر هو الاتصاف الذهني بالوجود حتى يسلم
الكلام من التكلف والتطويل   الشر فلعل وذكر اثبات القدرة
اورد عليه اما اولا فان اثبات القدرة على هذا التقرير وان لم يكن دليلا
في الشق الاول لكن مدخليته في الشق الثاني ظ حيث قال فيه والحال انها
مقدورة واما ثانيا فبان المراد من قوله ثابتة في القدم انها ثابتة في العدم
ازلا وارادة بالمؤثر المؤثر المختار وتاثيره لا يكون الا بالقدرة فان قلت المحوج
الى السبب عندهم هو الحدوث اما وحده او مع الامكان فالازلية تنافي
تعلق التاثير مطلقا لا خصوص تاثير القدرة فالجواب ان المحوج الى السبب
المختار هو الحدوث اما وحده او مع الامكان لا المحوج الى السبب مطلقا
كيف لا وهم جوزوا استناد صفات الواجب تعالى الى الذات على سبيل الايجاب
مع بر انها عن سمة الحدوث وفي الوجهين تامل وذلك لان الذات ثابتة
عندهم وكذا الاحوال وعندهم ان هذا الثبوت انما هو مقتضى ذوات الثابتات
لا بجعل جاعل ولا بتاثير مؤثر فاللازم ليس انتفاء خصوص القدرة

بل مطلق التأثير فالتعرض بخصوصية القدرة لغو محض فقوله في التوجيه
الاول والحال الغير مقدور مشتمل على اللغو لانه في قوة قولنا الحال الغير
محتاج الى المؤثر القادر فقوله الحال عندهم لما لم يستحق الوجود
غير محتاج الى المؤثر مطلقا فالتعرض بخصوصية القدرة لغو واما التوجيه
الثالث فمع اشتماله على التكلف بقوله قوله الذات ثابتة في العدم
ازلا مستغنية عن المؤثر المختار عندهم لشتمل على اللغو وسوقيد المختار
لان الذات عندهم ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر مطلقا بل يلزم
ح استدراك آخر وهو ذكر الازلية وكلام الشارح حيث قال ذكر القدرة
ليس لغوا في كلام المتن مبني على الظاهر وبعدما وجهت كلامه بتغيير اللغو
في تقريرها ازيجنا مل كانه قال بعد الاستدلال عليه فعلى هذه
النسخ يكون مآل قوله مع عدم مقتضى الزائد دعوى الخصم في اصل المدعى
وذلك لان قوله لا يعقل شيء الوجود امر زائد على الكون في قوة قوله
لا يعقل الشيئية بدون الوجود ولما كان خصوصية كون ما قبله
دليلا للراي الا مدخل له في هذا التقرير عبر عنه بلفظ الاستدلال
تنبيها على ذلك وفي النسخ الاخرى يكون هذا القول اشارة الى مقدمة
ضرورية والدعوى عبارة عن تلك المقدمة ولما كانت الدعوى في هذا
التقرير عبارة عن المقدمة الضرورية عبر عما قبله بالمقدمات الالزامية ولما
كان في الاول عبارة عن دعوى الخصم في اصل المدعى عبر عنه بالاستدلال
رعاية للتناسب والتجاوب الشارح في الحاشية وفيه نظر لانه يلغو
سقوط النظر في غاية الظهور لانه لم يتعرض لاثبات التميز للمعدوم لما ثبت
الدعوى الكلية لان المراد بالمقدور والمعلوم في هذا التقرير ما هو مقدور
او معلوم للعبد ولهذا قال بعضه اي بعض المعدوم الممكن اذ الكلام فيه مقدور

دون بعض وبعضه معلوم دون بعض والا فجميع الممكنات مقدورة له تعالى ومعلوم
له فالتعرض للبعض في مقام الاثبات قبيح وفي مقام السلب غير صحيح
نعم لو قرر الدليل هكذا المعدومات الممكنة مقدورة له تعالى او معلومة له تعالى فكان
متميزا الى آخر الدليل على ما هو مذكور في شرح حكمة العين توجه النظر وحمل
كلام الشارح على هذا بعيد جدا فلا يصلح المذكور في معرض السند
للسندية وذلك لان السند لابد ان يكون مساويا للمنع اي لنقيض المقدمة
الممنوعة او اخص منه مطلقا لان السند ملزوم للمنع والملزوم لابد ان
يكون مساويا للازم او اخص منه مطلقا وههنا يكون السند اعم من المنع
وكانه اراد بالسلب السلب الداخل في محمول السالبة المحمول دون
المعدولة وهو السلب الوارد على النسبة والا فالتحقيق كما صرح به سيد
المحققين في حاشية المطالع ان كلمة لا في المعدولة بمعنى السلب وكانه
اداة ولم يصر اسما بمعنى كلمة غير على ما ذهب اليه بعضهم وتعميم الثبوتي لدخل
فيه المعدولة لانه يظهر عموم السند ازيد مما خرج عنه المعدولة ثم ان ههنا
حلا آخر بانه ان الثبوتي في الدليل بمعنى الثابت في العين وصار حاصل
الاستدلال انه لما كان الامكان صفة ثابتة في العين فالموصوف به لابد
ان يكون ثابتا فيه لان الصفة العينية لا يثبت للشيء الا في الغير وح ثبت
ثبوت المعدوم في الخارج كما هو مذهبهم فمنع المعترض ح كونه ثبوتيا بهذا
المعنى واسنده بانه اعتباري ولا يخفى ح انطباق السند على المنع
ويؤيد هذا التوجيه قول الشارح لما سيأتي في هذا الفصل اشارة الى
دليل الخصم على ان الامكان ثابت في الاعيان وقوله لما تحقق في هذا
الفصل ايضا اشارة الى دليل المص على انه اعتباري ليس ثابتا في الخارج
فان النزاع انما هو في كونه ثابتا بهذا المعنى لا بمعنى ان السلب ليس داخلا

في مفهومه ونوبها لا واقول الش لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية اشارة الى ما سبق في اثبات الوجود الذهني من ان ثبوت الشيء لآخر متوقف على ثبوت الآخر في نفسه وذكرهنا كذا ان المراد بالثبوتي ما ليس السلب داخلا في مفهومه ولم يستو ان اتصاف غير الثابت في الخارج بالصفة الثابتة فيه لم اصلا المص ومن مرادفة الثبوت والعدم النفي هذا الكلام من المص اشارة الى رد ما اورده الامام عليهم حيث قال عدم الواسطة بين الوجود والعدم ضروري فان البديهة حاكم بان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون له تحقق بوجه ما واما ان لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان نفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فالحكم بالواسطة على ذلك التاويل وصار البحث لفظيا بان القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة التي للثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يسلمون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم ذكروا ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات له ليس صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بالتبعية وكل ذات اما موجودة او معدومة انتهى كلامه وحاصله ان نزاع هؤلاء معنا انما هو في تفسير لفظ الموجود والمعدوم وجعلهما مرادفين للثابت والمنفي سواء كان هذا النزاع لائقا بالعلوم البرهانية او غير لائق به وليس نزاعهم معنا في المعنى حتى يلزم عليهم انكار الضروري كيف وهؤلاء عقلاء عارفون بالعلوم الدقيقة الش واعلم امام الحرمين

اولا



اولا اي اثبتها اولا ثم رجع فلا نسلم في هذا ما قالوا ان من اثبت الحال اولا هو ابو هاشم لان صفات المعدوم معدومة عندهم وكذا صفات الاحوال على مقتضى هذا التعريف اللهم الا ان يراد بصفة الموجود ما كان صفة له بالذات او بالواسطة ويح لو ثبت كونها ثابتة يلزم كونها احوالا وعلى القادرية لا يكون قيد الموجود احترازا عن الخارج لا يحصل بدونه وههنا بحث وهو انه على ما نقلنا من كلام المص انفا يكون جميع الصفات احوالا اذ الموجود والمعدوم لا يكون الا ذاتا على ما فسرهما وصفات المعدومات والاحوال لا بد ان يكون احوالا ويلزمهم ان قيد لا موجودة ولا معدومة لغوا في التعريف اللهم الا ان يقال انه للتوضيح او يقال الصفة المذكورة في تعريف الحال غير المقابل للذات المعتبرة في تفسير الموجود والمعدوم اذ المعتبر في التفسيرين بمعنى ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وههنا بالمعنى المشهور ولا يندفع بمثل هذا ما ذكرنا من لزوم كون صفات المعدومات والاحوال احوالا بان يقال تلك الصفات صفات بالمعنى المشهور ولا ينافي كونها ذواتا بالمعنى المراد ههنا لان التزام كون المعدوم ليس له صفة بهذا المعنى بعيد عن الانصاف ثم لا يذهب عليك انه على هذا يلزمهم كون الموصوف معدوما دون صفته وهو مكابرة الا ان يرجع ذلك الى تفسير الالفاظ فتامل الش واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى فقد يقال في توجيه كلام المص ش سره ان دليلهم اذا عرض على قانون الاستدلال صار هكذا الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم على ما ذكره الش فاشار المص ش سره الى ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثلاثية اذ القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر انفا

ان الوجود مرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا
ولا منفيا غير محتمل عقلا فكذا ما لا يكون موجودا ولا معدوما فقيل القسمة
التي تثبت الحالية هي القسمة الواردة على الامر الثابت وهو بلا غبر
واقع على مذهبهم بناء على ما نقله الشارح قبل ذلك حيث قال كثبوت
المركبات الخيالية وثبوت الوجود والتركيب فحصل كلام المتن ان الوجود
لا يرد عليه القسمة التي تثبت مدعاكم لان القسمة التي تثبت المدعى
انما هي القسمة الواردة على الامر الثابت فانه لو لم يكن ثابتا لم يكن
حالا البتة والقسم المذكور غير تام او غير واقع على مذهبهم وهذا التوجيه
جيد لو ثبت ان الوجود لا يكون عندهم ثابتا اصلا وان الاحوال لابد
ان تكون ثابتة فالاولى ان يقول مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل
تحليله مقصوده ان الموجود هو ما قام به الوجود بالمعنى الاعم الشامل
للقيام الحقيقي والمجازي وذلك معنى بسيط ينقسم الى معنيين وصحة التحليل
انما تعرض لواحد منهما وما ذكره في الحاشية من وجه الاولوية ففيه بحث
اما اولا فلان ما صرح الشارح فيما سبق هو ان نسبة الشيء الى نفسه اشتقاقا
عبارة عن نسبة المشتق من الشيء اليه لا انه يتحقق بين الشيء ونفسه
نسبة حقيقية حيث قال هناك قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب
ذلك الجزء كلام تام في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة
الشيء الى ما يغايره ويغاير جزئه وليس مراده انه يتحقق النسبة الاشتقاقية
فيه بين الشيء ونفسه لكن لا يتحقق النسبة بهو هو بناء على ان الكلام هنا
في هذه النسبة اذ الامكان كنفس نسبة هذا موجود ويؤيده ما قرره
هناك ان الموجود ذي وجود وذلك لانه لو كان مراده هذا لم يتم جوابه

عن الاستدلال الاول حيث قيل لو كان الوجود عين الماهية لم يتحقق
الامكان اذ لابد في تحقق النسبة من التغاير بين الطرفين اذ التغاير
لابد في تحقق مطلق النسبة ولا اختصاص له بالنسبة المواطئية
بل الحق ان التغاير في النسبة المواطئية التي مآلها هو هو والاتحاد ليس
ضروريا مثل التغاير في النسبة الاشتقاقية التي مآلها التبيين عنها بكلمة
ذو واما تفسيره هناك الموجود بذي وجود فمن قبيل المسامحة وغرضه
ان يظهر كون الموجود بمعنى غير معنى الوجود من غير نظر الى ان خصوص لفظ
ذو يوهم انه يتحقق هناك نسبة فتامل واما ثانيا فلان قوله لكن لما
كان الدليل الدال على امتناع تصور النسبة الخ يدل على ان ما ذكره الشارح
بكذا فينبغي تبديل الاولى بالصواب نعم يمكن ان يقال في وجه الاولوية لما
كان حاصل كلام الشارح موافقا لما نقلنا انفا ان نسبة الوجود الى نفسه
يكون في الحقيقة عبارة عن نسبة الموجود اليه ولا يتحقق نسبة بين الوجود
ونفسه حقيقة فرجع كلامه الى عدم تسليم تحقق نسبة بين الوجود ونفسه اصلا
وكان تماما وسعى للمناقشة على ظاهر عبارته حيث استعمل كلمة ذو الدالة على
على النسبة والامر فيه هين فلهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب
اقول هذا النقض غير متوجه على الاطلاق قد نقل عن الشارح هنا حاشية هي قوله
هذا في القضايا المتعارفة ثم واما اذا اخذت القضية طبيعية فيمكن اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو كما تقول الجزئي ليس بجزئي انتهى والظاهر منه انه تفطن بهذا
السؤال وتمسك لدفعه بان المراد من اتصاف الشيء بنقيضه اتصافه به في القضايا
المتعارفة وقولنا الجزئي ليس بجزئي طبيعية وفيه نظر لان اتصاف الشيء بنقيضه
انما هو في القضايا الطبيعية كما في اتصاف الوجود بالعدم لان النقيضين
هما المفهومان دون المتعارفة اذ الحكم فيها انما هو على الافراد فاللازم منها

اتصاف افراد احد النقيضين بالنقيض الآخر ويرجع الى اتصاف الشئ
بالنقيضين على ما قال ان الحق ان الممتنع اتصاف الشئ بالنقيضين لا
اتصاف الشئ بنقيضه وايضا على هذا يكون مدار الجواب على الفرق
بين اتصاف الشئ بنقيضه في القضايا المتعارفة وبين اتصافه
به في القضايا الطبيعية لا على الفرق بين اتصاف الشئ بنقيضه
مواطاة وبين اتصافه به اشتقاقا   اقول ما ذكره اتصاف الشئ
بما يصدق نقيضه قد سبق منه رحمه الله الفرق بين العدم واللاوجود
والشارح لم يفرق بينهما وخلط احدهما بالآخر ولهذا قال فلا بد في
ان يصدق ايضا الوجود دون لا وجود موضع قول المستدل الوجود
ذو عدم الذي هو في قوة قولنا الوجود معدوم فاورد عليه الاستاد
وقال ما ذكره اتصاف الشئ اشتقاقا بما يصدق مواطاة نقيضه العدولي
لا الرفع المصدري الذي كان الكلام فيه ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه
بمعنى الرفع المصدري كذلك اي اشتقاقا كيف ولو لزم من الاتصاف اشتقاقا
بما يصدق مواطاة بالنقيض العدولي الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع
اشتقاقا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما
ليس حركة اذ يحقق ثمة اتصاف الجسم باللاحركة بمعنى العدولي اشتقاقا
فلو لزم منه الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا يلزم ان يصدق ان
الجسم مرفوع عنه الحركة   والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك لا يخفى
ان الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع المصدري اشتقاقا ايضا واقع في مدعى
الخصم فانه لو لم يكن مرفوضا للوجود كان مرفوضا لرفع الوجود كالاتصاف
بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح فلا يلائم الاستدلال بوقوع الاتصاف بالنقيض
بالمعنى الذي اعتبره الشارح في مدعى الخصم ان مراد الخصم ليس استحالة مثل

ذلك هذا وما قيل في الجواب من ان الاتصاف برفع الوجود بالاشتقاق
وان كان لازما للكلام للخصم في الواقع لكنه لا يسلمه فان الخصم لو سلم اتصاف
الوجود اشتقاقا فانما سلم كونه معدوما لانا لا نقصد من المعدوم الا ذو رفع
الوجود مردود بان المعدوم اخص من ذي رفع الوجود لما سبق ان المعدوم
عندهم ذات لها صفة رفع الوجود والوجود ليس بذات عندهم
الشارح اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت وهذا هذا الجواب من المصنف جدلي مبني
على القول بنفي وجود الطبايع في الاعيان والجواب الحق على ما اختاره
ان الطبايع موجودة في الاعيان حقيقة ان يختار ان الكلي موجود ومنع
قوله اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولعله قدس سره اكتفى باختيار
كون ماهيات السواد موجودة عن التعرض لما هو الجواب الحق في الدليل
الثاني   الشارح واما الا لامتنع اي لم يتم منهما حقيقة واحدة فيه
نظر لان وجوب الاحتياج بين الاجزاء في المركبات الحقيقية انما هو في الاجزاء
الخارجية المتمايزة في الوجود الخارجي واما الاجزاء العقلية المتحدة في
الوجود فلا يتصور فيها الاحتياج والقيام وبما ذكرنا ظهر ان الجواب
الذي ذكره المصنف ليس بتحقيقي واما الجواب عن هذا الدليل الذي
ذكره في الدليل الثاني فقد عرفت انه مبني على القول بنفي وجود
الطبايع في الاعيان فلم يكن تحقيقيا ايضا واما الجواب الذي اورده
الشارح بقوله ولقائل ان يقول فيرد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الا
احتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه احتياج احدهما في القيام
بمحل بالآخر الى قيام الآخر والا لزم ان يحصل التركيب الحقيقي بين الحركة
والسخونة القائمتين بالجسم ثم ان قيام السخونة به موقوف على قيام
الحركة فالجواب ما ذكرنا ثم القول بتحقق الهيئة الاجتماعية وهي الجزء

الصوري في ذاتيات السواد يقتضي ان لا يكون تحديده بالجنس والفصل القريبين تحديدا تاما بل الحق ان الجزء الصوري انما هو في المركب الخارجي وربما يناقش في ترتب قوله فهما لا موجودان ولا معدومان على ما سبق اذ اللازم مما يقوم به السواد فيكونان حالين على ما سبق اذ اللازم منه حالية احد الجزئين يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او بالعكس في قوة قيام العرض بالعرض هذا السؤال مبني على اعتبار المفهوم وان النفي في قوله فلا يلزم قيام العرض بالعرض انما هو على قيد خصوصية العرضية ويبقى اصل القيام ثابتا وانت خبير بان هذا الاعتبار انما يكون لو لم يكن للقيد فائدة سوى تخصيص الحكم على ما تقرر في موضعه وذكر القيد ههنا لانه ماخوذ في كلام المستدل ولهذا اردفه بقوله ولا التقوم بالمعدوم اشارة الى انه لا يلزم شيء من المحذورين المذكورين في الاستدلال لجريان دليلهم فيه وهو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز والعرض لما كان تابعا للغير لا يمكن ان تتبعه غيره واراد بجريان الدليل في غير العرض جريانه فيه على تقدير كونه متحيزا تبعا واما اذا منع كونه متحيزا في الجملة فيكفي في بطلان المقدمة الاولى ثم لا يخفى ان ما ذكره في جواب لا يقال انما يدفع دعوى انهم صرحوا بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض واعترافهم بذلك ولا يدفع اصل المنع اي منع استحالة قيام العرض بالعرض ولذا قال يعني ان يقال ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا او ان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن لما كان هذا المنع منع مقدمة ثبتها دليلهم ولم يصرحوا بتعيينها حتى يقال انه نقض لهذا الدليل قال لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة على ان مجرد جريان دليلهم كاف لتقرير النقض في صورة الجدل ثم قال فالاظهر

في جواب

في جواب النقض الخ وكتب حاشية على قوله وانما قلنا فالاظهر لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه كانه اشارة الى ما ذكرنا فتامل وانما يجوز كون الحال متقوما الخ لا يخفى انه كما ان انعدام الكل بانعدام جزئه من اجلى البديهيات فلا يجوز تقوم الحال من المعدوم كذلك وجود الجزء عند وجود الكل من اجلى البديهيات من الحال ولما جاز الاول باعتبار التركيب الشوقي جاز الثاني باعتباره والفرق تحكم لان المعدوم عندهم هو الذات قوله ومع ذلك فيرد عليه انه كما ان المعدوم عندهم هو الذات كذلك الموجود فيلزم كون السواد عندهم ليس بموجود مع تصريحهم بوجوده حيث قالوا ان اجزاء السواد لو كانت معدومة لزم تقوم الموجود بالمعدوم بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود والحال منه الخ هذا ايضا داخل تحت التحليل كما يدل عليه سوق الكلام ويدل عليه ايضا قوله ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الاقل والشفاف فلا ملائمة قوله لسراية عدم الجزء الى الكل اشارة الى ما ذكره انفا ان انعدام الكل عند انعدام جزئه من اجلى البديهيات ثم لا يخفى انه لو بني الكلام على هذا التحليل نقول لا يخلو اما ان يجعل الحالية شاملا للطرفين ام لا فعلى الاول لا يجوز تركب الموجود من الحال وعلى الثاني يجوز تركب الحال من المعدوم ثم لما كان بني الكلام على التحليل جعل الشارح اسخف واما عند التحقيق فليس بحيث يبقى ههنا شيء وسوى ان الايراد المذكور وسوى انه لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم يندفع بما ذكره من التحليل مع ظهور فساده كيف وكثيرا ما تتصف الجزء بصفة الكل وبضدها كما لا يخفى ولهذا قال من الخيالات والاوهام ويرد على ما ذكره من ان المعدود بعدد ما معين لا يصير جزء الاصغر انه يصير هذا المتعدد جزء الاكبر مع صدقه للاكبر كصدقه للاصغر وما ذكره من السؤال بقوله فان قلت لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم

معنى انه لا يجوز تقوم الموجود صح

هذا جواب بمنع الدليل م

شندفع بما ذكره من لزوم كون الكل غير منعدم بانعدام جزئه واما القياس
بالتركب الذهني من الاجزاء العقلية الغير الموجودة في الخارج فقياس
مع الفارق اذ العقل يحكم بديهة بان مرتبة الكل في التحقق لا يكون فوق
مرتبة الجزء وتركب الموجود الخارجي من الاجزاء الذهنية الغير الموجودة في
الخارج من جهة انه ليس للكل من حيث هو كل وجود في الخارج بل مركب هو
من حيث موجود في الذهن فقط وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ الحال
مرتبة فوق مرتبة المعدوم في الشيئية والتحقق وليس له من حيث انه
يتركب من المعدوم مرتبة ادون من مرتبة الحالة سوى مرتبة العدم اذ الحال لا
يجوز ان يكون معدوما والحاصل ان الموجود الخارجي يوجد في الذهن
ايضا ولهذا تركب من الموجود الذهني والحال لا يصير معدوما حتى تركب
من المعدوم فحسبه واذا عرفت حال تركب الحال من المعدوم فقس عليه تركب
الموجود من المعدوم وتركب الموجود من الحال فتامل والحق ان تقوم الحال
بالمعدوم ان كان من جهة تقدم الكل على الجزء في مرتبة التحقق والثبوت
كان باطلا بالضرورة واما اذا كان من جهة بعض في الكل حيث لم يكن معنى
مستقلا ولا يكون ذاتا حتى تتصف بالعدم مع ان معنى المعدوم عندهم
هو الذات التي ليس لها صفة الوجود لم يكن باطلا بالضرورة اذ مداره على نفس
الالفاظ ولا مخالفة للضرورة في شيء فتامل الشارح ذهب كلهم الا ابا
الحسين الخياط الخ الظاهر ان الجسمية من صفات الاجناس الخ الا ان في هذا
الكلام منه اشارة الى انها مستثناة من جملة صفات الاجناس
الشارح اقول من قال منهم باتصاف المعدوم الخ لان صفات الواجب موجودة
يترتب عليها الآثار لانا نقول غرضهم انه مجرد اتصافه بتلك الصفات
مع قطع النظر عن وجودها وترتب الآثار عليها يصح الشك في وجوده

الشارح وقال البصري شرط الحصول في الحيز
الظاهر ان المراد بالتحيز صلاحية الحصول
في الحيز صح

[margin, vertical:] تقدم ان الكل من الجزء وجود غير الاول ان الجزء المعدوم متصف بصفات الاجناس

هذا قول مراد الامام ان القول بجواز كون محال الحركات والالوان في
الخارج التي من الصفات الثبوتية البتة امورا معدومة ولا يعلم
وجودها مع العلم بكونها في الخارج محلا لتلك الصفات الثبوتية
الا بالدليل سفسطة اي مكابرة مع بديهة العقل فان بديهة العقل
حاكمة بان الموصوف بتلك الصفات الثبوتية موجود ومرجع هذا
الكلام الحق ما قال المصنف سابقا حيث قال والشيئية يساوق الوجود
فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وفيه نظر لان هؤلاء
كما قالوا بثبوت تلك الصفات قالوا بثبوت محالها وكما لم يقولوا بوجود
محالها كذلك لم يقولوا بوجودها فلا سفسطة في القول بثبوت تلك الصفات
وعدم القول بوجود محالها نعم يلزم السفسطة في القول بثبوت تلك
الصفات في الخارج بدون وجودها وكلام الامام صريح في الاول
ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم هذا جواب عن ايراد
الشارح بان ما ذكره السيد في الوجود والعدم الا انه في الوجود اظهر
وهذا مبني على ما ذهب اليه من ان العدم بمعنى السلب لا بمعنى سلب الوجود
ومع هذا فالاظهرية غير ظاهرة وليس المراد ان ما ذكره الشارح في الوجود
اظهر منه في العدم على ما يتوهم من السوق حتى يرد عليه انه ينافي ما سيجيء في
الحاشية التي كتبها المحقق المعقول الثاني حيث ادعى هناك الحصر لا
يستقر الحق في كون العوارض الذهنية لا تنفك تعقلها عن تعقل معروضاتها
وايضا هذا التوجيه لا يلائم قوله ثم ههنا مقامان احدهما ان السلب
وكذا لا يلائم اطلاق لفظ الخفي والاخفى لانهما انما يستعملان غالبا
فيما كان حقا وكذا لا يلائم المنع الذي اشار اليه بقوله هب على ما سيجيء
هذا كله مع ان صريح كلامه في الجديد يدل على ما ذكرنا وفيه

[margin:] بدليل

ان يكون العدم وبدل عليه قول المص فيما مر وهو يرادف الثبوت والعدم
النفي المص وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم المطلق
لا يخفى ان اطلاق الوجود والعدم انما هو بالقياس الى المعروض فلا
ينافى تقيدهما بالخارج او الذهن وقوله وقد يجتمعان لا باعتبار
التقابل انما يصح فى الوجود المطلق الشامل للذهنى والخارجى او الذهنى
بخصوصه فلا يصح فى الوجود الخارجى على ما لا يخفى فقوله وقد يجتمعان
قضية مهملة ويمكن ان يجعل كلمة قد اشارة الى ما ذكرنا على ما هو دابه فى
شرح الاشارات من جعل كلمة قد لبيان جزئية الحكم تجوزا الش
لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر اه اقول لا حاجة فى دفع
الايراد على ما قرره الى التزام ان اتصاف ذات الموضوع بالعدم ليس
بحسب نفس الامر اذ يمكن دفعه بعدم اتحاد الزمان لان اتصاف ذات
الموضوع بوصف الموضوع لا يلزم ان يقارن الحكم او بعدم اختلاف
الجهة المعتبرة فى التناقض لانهما فعليتان على مذهب الشيخ وفعلية وممكنة
على مذهب الفارابى وانما احتاج اليه اذا اورد الكلام فى قولنا
كل معدوم مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه او لو قرر هكذا لابد من اتصاف
ذات الموضوع بالوصف العنوانى وثبوت الصفة للشئ فى كل وقت يقتضى
ثبوت ذلك الشئ فى هذا الوقت فيلزم ان يكون ذات الموضوع فى
وقت اتصافه بوصف العدم المطلق متصف بالوجود المطلق فالاولى ان
يجعل كلام المص اشارة الى دفع احد هذين الايرادين بل الى دفع الاخير
لان الاول يجئ فى كلامه او يجعل كلام المص اشارة الى الدفع الذى
ذكرنا من عدم اتحاد الزمان او عدم اختلاف الجهة الش قلنا المراد
باطلاق الوجود والعدم كما فسرنا فيه اشعار بانه جعل تعقل الوجود السلب

بشرط عدم الاضافة الى الوجود وغيره لا السلب لا بشرط شئ ويرد على قوله
والعدم المطلق بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا الخ منافاته لما فسر العدم
وذكره انفا والظاهر ان الش ههنا تفطن بالصواب ورجع عن كلامه
الظاهر ان المراد بقوله عدم مثله الخ اقول يعنى ان هذا السؤال انما نشأ من
توهم ان قول المص عدم مثله انه لا اضافة له اصلا حتى الى الوجود كما توهم الش
بناء على ان العدم المطلق قد يطلق على السلب المطلق الذى لا اضافة
له الى شئ اصلا لما عرفت انفا ان العدم فى اصل وضعه بهذا المعنى واياما اراد
عما يصدق على رفع الوجود بعينه وبعد ما ظهر ان مراد المص من قوله عدم مثله
انه لا اضافة له الى جهة من الجهات اى الى معروض من المعروضات سواء كان
مفهوم الوجود او غيره مع كونه مضافا الى الغير المعروض كما فى سلب الوجود عن
الانسان مثلا اندفع الايراد الش اقول وفيه نظر اما اولا فلانه قد حقق
كلام القائل ظ فى ان المتقابلين الذين اعتبر فيهما الحيثية يصح اجتماعهما
بما الاجتماع والتقابل الا الوجود والعدم وكلام الش صريح فى انهما الوجود
والعدم على ما لا يخفى على المتامل بل الضوا ان ثبت لا منافاة بين الاجتماع
بمعنى عروض احدهما للاخر وبين التقابل حتى لا يحتاج الى الاعتذار بتغاير
الحيثية ثم ان التقابل يقتضى عدم اجتماع المتقابلين فى محل ثالث فان قيل
توجيه ما قيل لا يخفى ان اجتماع المتقابلين مستحيل من حيثية يكون التقابل
من تلك الحيثية سواء كان ذلك الاجتماع بعروضهما لمحل اخر او بعروض
احدهما للاخر كما فهم هذا القائل فلا يصح فى جميع صور الاجتماع الحمل الا بالتمسك
بان الاجتماع ليس من حيثية التقابل بل من حيثية مغايرة لحيثية التقابل قلنا
هذا مردود بانا لا نسلم ان مطلق الاجتماع مناف للتقابل حتى يحتاج الى
الاعتذار كيف والمعتبر فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى محل ثالث لا

عدم الاجتماع مطلقا   الش واما ثانيا فلانه لا يخفى ان هذا

القائل لا يدعي ان تغاير الحيثيتين في اي مادة مصحح للاجتماع حتى اذا لو

اجتمع الوجود والعدم معا في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن

اجراء هذا العذر فيه بل يدعي ان اجتماعهما في مادة عروض احدهما

للآخر بتغاير الحيثية صحيح وهو لا يستلزم الاول وفيه نظر لان القائل

زعم ان بين مطلق الاجتماع والتقابل تقابلا او تنافيا واعتذر عن اجتماع

التقابل والاجتماع بتغاير حيثيتين ثم صحح ان اجتماع المتقابلين

من نوعان من المتقابلين فتم ان كون احدهما دفعا للآخر نوع من التقابل

كما ان عروض احدهما للآخر نوع من الاجتماع فحاصل كلام الش انه بعد

تسليم كونهما متقابلين لا يكفي لصحة اجتماعهما للآخر اختلاف تينك الحيثيتين

بل لا بد من اختلاف حيثيتين يختلف بهما المحل وههنا ليس كذلك والا لزم

جواز اجتماع المتقابلين في محل ثالث بمثل تينك الحيثيتين

الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار الخ اعلم ان كلام الش في هذا المقام

يحتمل وجهين احدهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر

نسبتهما الى قابل اللازم الوجود اي اخذ في مفهومهما نسبتهما الى محل

قابل يصير ان يصيرا عدما وملكة وهذا هو الظاهر وثانيهما ان المتقابلين

بالسلب والايجاب ان قيسا ونسبا الى محل قابل يصيران عدما وملكة

وفائدة لفظ الاعتبار حينئذ التنبيه على ان النسبة انما تحصل باعتبارنا فان

رجح الاول من جهة قيد الاعتبار رجح الثاني بان الاعتبار بمعنى الاخذ

في المفهوم لا يستقيم في الايجاب اذا كان مفردا ثم انه لا يعتبر في مفهوم

البصر النسبة الى المحل مع ان الش ذكر هذا بعينه في تعريف العدم والملكة

في شرح كلام المص هناك وتحمل كلامه على الثاني اولى وبني التقرير

المذكور

المذكور عليه وكذا لزوم كون العدم المطلق عدم ملكة واما وجه بناء الاول

عليه فهو انه لو اعتبر في مفهوم عدم الملكة النسبة الى المحل وان لم يعتبر القابلية

لم يلزم صدقا الاعمى على الجدار واما وجه بناء الثاني عليه فظاهر لان العدم

المطلق بالمعنى الذي اعتبره لا يؤخذ فيه النسبة الى امر ثم استشعر انه يمكن

حمل الكلام على الوجه الاول فظاهر انه يندفع الايراد ان معا لكنه لم يتعرض

في السؤال لبيان اندفاع الاول لانه ظاهر الورود ولا يمكن الجواب عنه بل انما

تعرض لبيان اندفاع الثاني ثم اجاب بان كون العدم المطلق بالمعنى

الذي اعتبره عدم ملكة بهذا المعنى ايضا وهو ان يعتبر في مفهوم النسبة الى

محل قابل لازم عليك بناء على مقدمة مسلمة عند المحققين وهي ان السلب

والايجاب راجع الى العقد والقضية على ما سيجيء وكون المقدمة المذكورة

ينافي اطلاق العدم بالمعنى الذي اعتبره الش غير مضر في الالزام بل يسند اعتراضا

آخر وارد على الش ثم قال ومن كون المتقابلين بالسلب والايجاب لا بد ان

يكونا قضيتين او ما يرجع اليهما ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل

بين المطلقين بالمعنى الذي اعتبره اي غير مضافا الى شيء اصلا سلبا وايجابا

لان المعنى الذي اعتبره للاطلاق ينافي اعتبار النسبة معه بخلاف الاعتبار

الذي ذهب اليه المحقق الشريف سره لان اطلاق الوجود والعدم عنده

ان لا يضافا الى امر معين بل انما يضافان الى امر ما فيلزم على الش ان لا يكون

بين المطلقين تقابل السلب والايجاب بل لا يتحقق بينهما تقابل اصلا وربما

قد ظهر ان لزوم كون المطلقين لا متقابلان بالسلب والايجاب يتحقق

كما ان لزوم كونهما عدما وملكة جدلي واقول ما ذكروا من ان مرجع الكلمة والجزئية

الحقيقيين تقابل العدم والملكة دون السلب والايجاب يدل على ما ذهب

اليه الش اذ مفهوم الكلي على ما اصطلحوا مفهوم مفرد لا يمنع نفس تصوره من

وقوع الشركة ومفهوم الجزئي مفهوم مفرد يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة ولم يعتبر في مفهومهما القابلية فمن المعلوم ثم ان ليس معنى قولنا
زيد جزئي انه لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة وكان قابلا لها لكن يعتبر
في مفهومهما النسبة الى المحل القابل وبهذا المعنى المفرد لانه قابل للشركة في
ضمن المفهومات الكلية   قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة في
المفردات فان مفهوم العمى الخ اقول فيه بحث اذ للشارح ان يقول مفهوم العمى مفهوم
عدم البصر عن المحل القابل للبصر على ما صرحوا به فلا يكون بمجرده عن النسبة
الى المحل القابل نعم القابلية غير معتبرة في مفهومه ويكفي لكونه عدم الملكة انتسابا
النسبة الى المحل القابل في الجملة سواء كان معينا او مطلقا واكتساب هذا
المفهوم الى الموضوع في قولنا زيد اعمى لا ينافي اعتبار النسبة الى موضوع
ما قابل في مفهومه وح نقول قد ينسب الى موضوع معين وح يتحقق التقابل
بين العقدين وقد لا ينسب فح يتحقق هذا التقابل بين المفردين كما في السلب
والايجاب فاندفع ما ذكره في حاشية الحاشية بقوله وانهم لم يذهب احد الى ان
العدم والملكة راجعان الى العقد والسلب والايجاب لا يجب رجوعهما اليه
لان العدم والملكة هو السلب والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل
وما نقلتم من الشفاء فلا يدل على ان لا يعتبر في مفهوم العمى النسبة الى المحل القابل
بل المراد من الوجود في قوله مع وجوده بالقوة هو وجوده في المحل وكون القابل
معتبرة في مفهوم خصوص العمى على تقدير التسليم لا يستلزم انه لا بد في
مطلق العدم والملكة من اعتبار القابلية في مفهوم العدم منها ولكن للحق ان مجرد
اعتبار النسبة في مفهوم السلب لا يصيره عدم الملكة على ما سيتعلم ثم ان حصر التقابل
في الاربعة عند الشارح وعليه مبنى كلامه الذي نقل رحمه الله على ما سيعلم هنالك وكلام
رحمه الله مع الشارح فلا يرد عليه ما قيل ان حصر التقابل في الاربعة استقرائي لدليل قطعي

فبطلان

فبطلان الحصر ليس بمحذور واراد بقوله وح لا يكون الفرق بين السلب والايجاب
الخ انه ح ظهر انه لا فرق باعتبار النسبة الى المحل القابل من دون اخذ القابلية
في مفهوم العدم لم يظهر الفرق بين السلب والعدم فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا
من ان الفرق باعتبار القابلية وعدمه كيف والفرق على ما ذكره يقتضي ان لا
يكون للمفهومات الشاملة سلب باعتبار العقد والقضية اذ كلما جعل موضوعا
للقضية المعقودة كان قابلا لها وح صار عدما وملكة بناء على هذا التفسير وح
يلزم على الشارح ان لا يتحقق للقضايا الايجابية التي محمولاتها امر شامل نقيض لان
المتناقضين هما المتقابلان بالسلب والايجاب والمفهومات الغير الشاملة سلب
باعتباره في نفسه اذا لم يعتبر مقايسته الى شيء وباعتبار العقد اذا اعتبر الى موضوع
غير قابل وفيه تحكم ثم اذا اعتبر الى موضوع قابل لم يكن سلبا وايجابا فلم يتحقق التناقض
بينهما فقولنا الجدار بصير والجدار ليس بصير يتحقق بينهما سلب وايجاب بدونه
وقولنا زيد بصير وزيد ليس بصير لا يتحقق بينهما سلب وايجاب ولا يكونان متناقضين
هف   ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم الخ قيل مراد الشارح ليس ان ما
صدق عليه رفع الوجود مقابل للوجود تقابل الايجاب والسلب حتى يتجه الاعتراض
عليه بل مراده ان الرفع المطلق مقابل له باعتبار امر صادق عليه وهو رفع الوجود
اي بالحقيقة مقابل الوجود المطلق بالايجاب والسلب هو الرفع المضاف الى الوجود
فقط لا ما صدق عليه رفع الوجود يدل عليه سؤاله في آخر الحاشية حيث قال فان
قيل اذا كان العدم المطلق مقابلا للوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما
كما مر الى آخره اه اقول كلام الشارح سابقا حيث قال المصنف وتقابله عدم شيء يقوم
غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما نسب به ورد
تفسير العدم المطلق المقابل للوجود بسلب الوجود المطلق صريح في انه جعل مقابل المطلق
من غير اعتبار الاضافة معنا لا شاد حمل كلامه في جواب السؤال الاول الذي ذكره

في الحاشية على ما وافق ما حققناه اولا وقرره واما كون كلامه في السؤالات وجوابه يدل على انه جعل مقابل الوجود سلب الوجود لا السلب المطلق فلا يضر وحمل هذا ايرادا آخر على الشارح حيث لا يتوافق كلماته وتوجه المنع الذي اشار اليه بقوله على تسليم ذلك الصدق انه قد فسر بعض عبارات الشارح الى ما اشرنا اليه انه جعل معنى العدم السلب بشرط عدم الاضافة الى شيء وعلى هذا التقدير لا شك في توجه المنع اولو اراد بالصدق الصدق على طريق الايجاب الكلي على ما يدل عليه قول الشارح في الحاشية فهما متساويان في الصدق ولا يخفى ان دعوى التساوي بين السلب المطلق وبين سلب الوجود المطلق دعوى بلا دليل وان سلم ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود فلا يلزم اضافة السلب على هذا التقدير الى الوجود المطلق وكان نقيضا للوجود المطلق وذلك كذلك ثم الفرق بين نفي الشيء وبين ما نحن فيه بان احدهما سلب مطلق والآخر سلب الوجود في غاية الشناعة وفهم ما افاده رحمه الله ولعمري ما زاد الا تكثير السواد فيا بحاثم لطيف وانت تعلم حاله بما ذكرنا من ان مجرد النسبة الى المحل القابل غير كاف في العدم والملكة بل لا بد من محل وما اورده رحمه الله من الايرادات الثلثة على هذه النسخة مبني على حمل الممكن والممتنع الوجود الخارجي على ما هو المصطلح في لفظ الامكان والامتناع ولو حمل الممكن على ما يكون الممكن الوجود المطلق والممتنع على ما يقابله اندفع الجميع اذ العقل لا يمكن ان ينسب الوجود المطلق الا الى ما يقبله اذ لا يمكن تعقل النسبة بدون تصور المنسوب اليه فكان قابلا للوجود المطلق ودائما المنسوب اليه مفهوم وكل مفهوم قابل للوجود المطلق ثم ان هذا لا يجري في غير الوجود المطلق وما يحذو حذوه من الامور الشاملة وكذا القابل للوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ليس الا ما يكون له الوجود المطلق فلا يلائم قوله وانما ينسب الى ماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع لان القابل للوجود المطلق لا يكون الا ممكنا بهذا المعنى

كالقابل

كالقابل للوجود الخارجي والذهني لكن لما كان حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيدا بحسب اللفظ لم يحمل كلامه عليه اما اولا فلان اطلاق الممكن والممتنع على ما ذكر خلاف المصطلح على ما اعترف به الشارح في بحث المواد عند ذكر خواص الوجوب الذاتي واما ثانيا فلان الممتنع بهذا المعنى لا ماهية له ولا سوترا لا يحصل منه في العقل شيء فلا يلائمه قوله ماهية الممتنع وايضا الكلام على هذا المعنى يدل قوله والظاهر ان العقل انما ينسب الوجود كم قولنا ونظاير العقل الخ لان هذا الحكم ح يكون ضروريا ثم لا يخفى ان في النسخة الاولى لا بد ان يحمل الوجود على المطلق الشامل للذهني والخارجي كما صرح الشارح فلم يتناول الحكم الكلي للوجود الخارجي والذهني مع ان المقيد على ما صوره الشارح يتناولهما اذا قيسا الى الغير فتخصيص هذا الايراد بالنسخة الثانية غير ملائم وفي قوله لان القابل للوجود الذهني كالوجود المطلق لا ينحصر في الممكن الوجود بحسب الخارج بل الماهية الممتنعة في الخارج الموجودة في الذهن في نفس الامر كثيرة كسائر المعقولات الثانية ولوازم الماهيات الشارح فالمراد بالملكة معناها المصطلح اعلم ان لكلام المصنف هنا محملا آخر وهو ان يحمل الملكة على ما هو مورد السلب سواء كان السلب الوارد عليها عدم ملكة او سلب ايجاب وهو المراد حيث قالوا الاعدام انما يعرف بالملكات ثم ان هذا الحكم لا يختص بعدم الملكة الاصطلاحي وقول المصنف وقد يوخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا يحصل للموضوع الذي قيد الوجود والعدم به والشارح اختار ما ذكره لوجهين احدهما ما صرح به من ان الملكة على هذا التوجيه محمول على المعنى الاصطلاحي وكان مستعملا بحسب الحقيقة واما الثاني فلان ما قيد به الوجود والعدم غير منحصر في الثلثة اذ يحمل الخاصة والعرض العام والفصل ففي التوجيه الاول يحتاج الى

لان ترك هذا المثال بخصوص الوجود الخارجي والذهني مناقشة ظاهرة

ان يراد بالجنس والنوع معناهما اللغوى حتى ينحصر كما فى لفظ الملكة او يقال
ذكر الثلثة على سبيل التمثيل بناء على انها حقايق محصلة واقول اما لفظ الملكة
فقد عرفت انه لا يمكن حمله على المصطلح واما حديث عدم الانحصار فمشترك
الورود اذ سيحقق الاستاد ان المقابلة المعتبرة فى العدم والملكة قد يكون
بحسب مفهوم عرضى اعم كحمل الكلية والجزئية من هذا القبيل على ما سنعرفه
هنا ويحتاج فى توجيه الشرح الى تقديره عند قوله حتى يخص شخصيا بالمشهورى
ويكون اشارة الى معنى من معنيى العدم والملكة وكذا يحتاج الى تقديره عند قوله
نوعيا وجنسيا حتى يتم انطباقه على معنى آخر كما لا يخفى وفى الحل المذكور لا يحتاج
اليه فيه بحث لان ان اريد ان كلامه رحمه الله فيما اذا اريد
اقامة الدليل على نفى التركيب فى الوجود مطلقا على ما هو الظاهر ولو حمل
على نفى التركيب الذهنى من الاجزاء المحمولة على ما سيجىء وسنشير اليه فى
آخر البحث فلا نعد على ما قيل اذ لا يمكن عدم قيام الاجزاء المحمولة بما
تقوم به كله ولا يجوز قيام السواد بالجسم مع عدم قيام اللون به بل بجزئه
وسيصرح به الاستاد وينقله عن كلام ارسطو واراد بالاجزاء الخارجية
الاجزاء الموجودة بغير وجود الكل متمايزة فى الذهن ما لم يكن كذلك سواء لم
توجد فيه او وجدت فيه غير متمايزة وسواء كانت محمولة او غيرها كالاجزاء الكثيرة
والمراد ههنا هو الاخير كما عرفت ان بناء كلامه عليه لا اتجاه
لهذا الاعتراض على ما قررنا هنا حق لكن ما استدل به الشارح يقتضى ان
يكون المراد من الوجود المبدأ والا لتوجه عليه انه لا محذور فى كون
العارض غير عارض بتمامه اذ العارض على هذا التقدير يكون بمعنى الخارج
المحمول والعارض بهذا المعنى كثيرا ما لا يكون عارضا بتمامه لجميع الماهيات
المركبة بالقياس الى ذاتياتها وفى بعض النسخ قلت بعد تسليم ذلك

ما سيشير اليه

يجوز ان لا يكون

الصدق

الصدق هو اشارة الى منع الصدق وبيانه ان الحيثية المذكورة لا يكون
لبيان الاطلاق فلا بد ان يكون للتقييد او للتعليل ومن المعلوم انه لا
يصدق ان المعدوم المطلق اذا اخذ مقيدا بهذا الوصف يكون له الوجود
بل هو بهذا الاعتبار كان ممتنعا مثلا النائم المقيد بوصف النوم المأخوذ
بشرطه يمتنع له التقظ وكذا لا يصدق ان العدم المطلق علة لوصف الامكان
بل الامكان سابق على الوجود والعدم وان حمل الحيثية ههنا لا بد ان يكون
على التقييد حتى يصير الموضوع المأخوذ معه فردا اعتباريا وكان مادة
افتراق العام عن الخاص تحقيقا لعمومه وحمله على التعليل لا يفيد ذلك
وهو ظاهر ههنا آخر للحيثية اشار اليه فى بحث الماهية وسوان حيثية العدم المطلق
لا ينافى الامكان وينافى الوجود ومثل هذا غير ملائم المقام بان العموم كيف
وذلك جار فى عموم الوجود مثلا ان نقول اللاممكن من حيث انه لاممكن ليس
بممكن وكان موجودا وقد اعترض على الدليل المذكور بانه ان اريد لا مفهوم اعم
من الوجود بحسب نفس الامر فمسلم لكن يتوقف اثباته ان لا جنس له اذ يجوز ان
يكون لجنس منحصر فى نوعه وان اريد انه لا مفهوم اعم منه ولو بحسب المفهوم
فممنوع والسند ظاهر ويمكن ان يجاب بان الجنسية والنوعية انما هى بالقياس الى
الافراد التى يصدق عليها فى نفس الامر اذ لو اكتفى بالافراد الفرضية لزم كون
الانسان جنسا للفرس بناء على ان العقل يجوز صدق كل كلى على افراد كلى
آخر على ما سيجىء فى فصل الماهية وايضا الفرق بين الذاتى والعرضى متعسر على
ما قالوا فالعقل يجوز صدق الماشى مثلا على الانسان والفرس فى جواب
ما هو بناء على تجويز كونه جنسا لهما على ما حققه الاستاد والسيد السند
على هذا لا بد من تخصيص المقسم بما يصدق على كثيرين فى نفس الامر حتى يتم
الحصر قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شئ ما ان يعتبر فيه

كل امر

اقول

كلى

اشارة الى انه لا بد في التناقض من اعتبار اتحاد نحو النسبة بان يكون هو
بحسب المفهوم او بحسب الوجود فمن اقتصر بالوحدات الثمان فقد ذهب
عنه انه قد يتغير نفس النسبة بدون ان يحصل تغير باحد من الوحدات
الثمانية واشار في الشق الاول من تفسير القضايا المتعارفة الى المحصورة
وفي الثاني الى المحصورة وفي قوله فهو فرد للآخر حيث لم يقل فهو الآخر
قصد اخراج مثل قولنا بعض النوع انسان فانه لا يصدق متعارفة ويدخل
في تعريف السالبة المتعارفة المستنبطة من تعريفه للموجبة مثل قولنا لا شيء
من النوع بانسان فانه يصدق متعارفة كما يصدق ما ينعكس اليها واراد
بقوله فهو فرد له ان مفهوم المحمول محمول عليه حمل الكلي على جزئياته لا ان
المراد من المحمول الافراد وفي قوله الجنس وان لم يصدق على النوع مسامحة
والاولى والجنس وان لم يصدق عليه النوع لان الكلام في تقويم الشيء
بما اتصف بنقيض ذلك الشيء وفي قوله وما سبق من الاستدلال على
بساطة الوجود ايضا مسامحة لا يخفى ثم وجه كون ما سبق من الاستدلال على
ان الوجود لا جنس له مبنيا على ان المراد بالوجود الموجود ما قد سبق آنفا
واما وجه كون هذا الدليل مبنيا عليه فهو انه لو كان جزء الوجود بالمعنى
المصدري معدوما اي الجزء المحمول على ما قرره في الدفع لزم كون الشيء
موجودا ومعدوما ولا استحالة فيه واما اذا كان جزء الموجود اي الجزء المحمول
عليه معدوما لزم اجتماع النقيضين المستحيل وبما قررنا ظهر فساد
ما قيل ان الظاهر ان مراد المعترض من الاخير هو هذا المنع وسنده انه واقع
في الاجزاء الغير المحمولة فلم لا يجوز ان يقع مثل ذلك في المحمولة والحق انه
يمكن ان يعرض نقيض الكل للجزء المحمول كما انه يمكن ان يعرض نقيض الشيء
لنفس ذلك الشيء كزمع الوجود الخارجي لعارض الوجود الخارجي ولو قيل

يريد

اريد بعروض النقيض للشيء او الجزء حمله عليه او على جزئه مواطاة ولا شك
في استحالة ذلك قلنا نعم يمنع كون ذلك التقريد حاصرا انتهى وذلك لانه
على تقدير ان يكون الكلام في الموجود لا شك في ان اتصاف الجزء بنقيض
الكل على سبيل حمل المواطاة دون الاشتقاق نعم انما يكون كذلك على تقدير
ان يكون الكلام في الوجود بالمعنى المصدري ثم حمل نقيض الكل على الكل جائز
لكن يمتنع حمل نقيض الكل على الجزء المحمول لانه يلزم اجتماع النقيضين باعتبار
حمل واحد عليه مثلا مفهوم الموجود ليس بموجود وقد عرفت نظيره في كلام
الاستاد في بحث العلم ثم لا يخفى انه كما ان هذا الدليل انما يلائم ان يكون
المراد الموجود لا الوجود فكذا النقيض الذي ذكره اذ على تقدير ان يكون
المراد من الوجود والعدم معناهما المصدري لم يكن اللاحيوان بالنسبة
الى الحيوان كالعدم بالنسبة الى الوجود على ما عرفت في الفرق بين العدم
واللاوجود وكذا ما ذكره في سند المنع حيث قال كل واحد منهما متصف
بانه ليس بيد نعم على ما ظهر لي بعد تامل لا يخفى عليك بعد ما سبق
ان مقصوده تحقيق المقام لا ايراد اعتراض على الشارح واراد بنفي التشكيك
بحسب الشدة والضعف عن الوجود نفيه عنه بحسب الذات ولا ينافي
ذلك تحقق التشكيك فيه بالعرض باعتبار امر آخر له علاقة بالوجود كالآثار

الخارجية

مثلا على ما اشتهر فتامل المصدوق على بالتشكيك عوارضها
لا يذهب عليك ان مقتضى هذا الكلام ان الوجود بالمعنى المتبادر هو المقول
بالتشكيك على افراده العارضة للماهيات على ما فسره الشارح وحمله على الموجود
وحمل العوارض على مفهوم الموجود مضافا الى الماهيات اي الموجودات من حيث
هي موجودات يفضي الى القول بتحقق التشكيك في الذاتي وحمل يرد على المص
والشارح ان صدق الوجود على وجود العلة ليس متقدما بالذات على صدقه على

وجود المعلول نعم نفس وجود العلة متقدم على نفس وجود المعلول وكذا الكلام
في الاشدية والاولوية وعلى التسليم ان الدليل الذي ذكره لا ينطبق على الدعوى
حسب ما شرحه لان ما ذكره يرجع الى ان مفهوم الموجود يختلف صدقه
بالقياس الى الموجودات ثم ذكره من قوله وانهما في وجود الواجب اقدم
واولى يرد عليه بعد ما سبق ان المدعى تشكيك الوجود بالنسبة الى افراده
العارضة للمهيات وليس للواجب فرد من الوجود العارض لذاته غير الحصة من
الوجود المطلق ولا يكون الشيء مقولا بالتشكيك بالنسبة الى حصصه اللهم الا ان
يقال المفهوم لا يجوز ان يكون مقولا مشككا بالنسبة الى حصصه فقط ولكن
يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى حصصه والافراد التي يكون المفهوم عرضيا
لها اذ الممتنع في التشكيك ان يكون ذاتيا للجميع لا ان يكون ذاتيا للبعض
عرضيا للبعض وقد مر في الشرح الاشارة اليه ولعل لهذا فسر قوله مطلقا
بما فسره ولم يفسره بانه ليس جزء الشيء مما صدق عليه اصلا مع انه الظاهر المتبادر
من تهذيب نفي الجزئية مطلقا على التشكيك ولعل المص لهذا قال فليس
جزءا ولم يقل وليس ذاتيا مع انه المشهور ليتناول الحكم المهيات المعروضة
اذ الوجود لو كان جزءا لها فليس جزءا محمولا لها وهو ظ لكنهم في مواضع
استعمال هذه المقدمة اي عدم كون المشكك الذاتي حملوها على انه
ليس جزء الشيء من الافراد التي يتحقق التشكيك بالنسبة اليها ومنها
ما ذكره المص في شرحه للاشارات في اوائل الالهيات عند شرح كلام
الشيخ النمط الرابع في الوجود وعلله ثم المراد من الجزء في قول المص ما
يساوي النوع والجنس لان النوع ايضا جزء للهوية الشخصية اما
التعريف الاول فلا استدراك فيه لا يذهب عليك ان الظاهر من قوله
تس سره وبالجملة وكذا قوله فالمعتبر بناء النزاع ان مرجع هذا التعريفات الى

امر هو

امر واحد وذلك بان يقدر القيد المحذوف في التعريف الذي لم يذكر
فيه او يحمل على زيادة التوضيح فيما يذكر فيه فهذه ما يدل عليه الكلام من الارجاع
فالتفرقة بينهما تعسف فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا هذا
انما يصح اذا كان معنى ما لا يمكن ان تعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن
انه لا تعرض له في الخارج واما اذا كان معناه انه لا يمكن انفكاكه عنه في
الذهن فلا وان استفاد هذا المعنى من قيد في الذهن على طريق المفهوم
فبعد منع ثبوته على ما تقرر في موضعه يرد عليه ان اعتباره انما هو في المقامات
الخطابية دون البرهانية هذا وقد علمت انه ينبغي حمل الكلام على الارجاع
ولا يخفى عليك انه انما يحصل اذا حمل الكلام على المعنى الذي ذكرنا فليحمل
عليه كيف ولو حمل على ما حمله وارجع الاول اليه يلزم الفساد في التعريفين
فلابد من حمله على ما حملناه ليسلم التعريفان محمول على التمثيل
فان قيل يمكن حمل التحقق في كلامه على ما هو اعم من التحقق في نفسه او غيره
ومعلوم انه اذا كان الاتصاف في الخارج كان تحقق الصفة للموصوف
في الخارج لا محالة وان لم يكن تحققه في نفسه فيه او يحمل التحقق على الاعم
التحقق بالذات او بالعرض ولا شك ان الاوصاف التي يوصف بها الاشياء
في الخارج موجودة بالعرض بوجود تلك الاشياء قلت قوله اذ قيل صريح في
الخلاف المشهور في ان الاضافات متحققة في نفسها في الخارج كما هو
راي الحكماء او لا كما هو راي المتكلمين والمناقشة في ان قيد الحيثية مشعر
بان خصوص الوجود الذهني منشأ العروض فلا حاجة الى قوله ولا يحاذي
بها امر في الخارج هذا ولا يذهب عليك ان اعتبار الحيثية في كلام الش
يجعل الحصر المذكور فيه مستدركا بل الاولى في توجيه كلامه ما اشار اليه
في الحاشية وحاصله ان المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضا لمعقول

عارضا

من الخلل

آخر ولا يمكن عروضه لغير المعقول اي للموجود الخارجي ومعلوم ان لوازم الماهيات
عارضة للموجود الخارجي كما انها عارضة للمعقولات الثانية فتامل
لا على ما حمله قدس سره كلامه عليه المنافات بين قوله فلا شيء مطلقا ثابت
وبين قوله الوجود يوخذ على الاطلاق وان اندفع بتوجيهه قدس سره
لكن نفي الكلام ان الاضطراب بقوله بل بعرض لخصوصيات الماهيات في العقل
غير ملايم بل الملايم ان يقول بل بعرض لمنشاء ما في العقل بانه
يجوز كونها عين الوجود وهذا التجويز مستفاد من قوله ولما ساوق الشيئية
لان المساوقة عندهم انما يستعمل في مقام الترديد ومنه اتحاد المفهوم
والمساواة في الصدق اذ لو يعين احد الامرين لم يتعرض لخصوصه
الشارح وان اريد ان مفهوم الشيء كما هذا التوجيه وان اندفع المنافات
وعدم مطابقة الواقع من جهة قوله فلا شيء مطلقا ثابت لكن يتوجه المنافات
وعدم مطابقة الواقع من جهة قوله والشيئية من المعقولات الثانية لان
المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويمكن ان يقال
المعتبر في المعقول الثاني ان يكون منشاء عروض العارض وجود المعروض
في العقل على ما اشار اليه الشارح في الحاشية موافقا لما نقله ح ره عن
حاشية المطالع ولا يعتبر فيه انه لا يمكن ان يعقل بدون ان يعقل معروضه وقولهم
ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر معناه ما لا يتصور عروضه الا في العقل
دون الخارج ويويده ان الشارح لم يذكر هذا الوجه عند الرد على المص حيث
ذكر ان الوجود من المعقولات الثانية لكن قوله كما هو شان المعقولات الثانية
لا يلايم هذا التوجيه فان طبايع الاجناس والفصول والانواع
كما قد سبق الاشارة الى ان مذهبه ان الذاتيات متحدة مع ما هي ذاتيات
له بالذات فيكون موجودة بالذات بوجود ما هي ذاتية له واما العرضيات

المحمولة عليها في الخارج فقط او في الخارج والذهن فاتحادها مع المعروض
انما هو بالعرض ووجودها في الخارج ايضا يكون بالعرض من هذه الجهة وان
امكن لها وجود فيه بالذات من جهة اخرى كما هو راي في الابيض فانه موجود
في الخارج بوجود البياض بالذات لا ذاتا واتحادا ولخلافهما من حيث اعتباره
لا بشرط المعروض فيكون ابيض وبشرط لا شيء فيكون بياضا على ما سيجيء واما
المعقولات الثانية فلم يوجد في الخارج اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلو
ضم العوارض الخارجية واللوازم للماهية كطبايع الاجناس والانواع والفصول
واراد بالوجود مطلق الوجود بحيث يتناول الوجود بالعرض ويخص المعقولات
الثانية بعدم وجودها في الخارج مطلقا على ما اشار اليه بقوله فان
الموجودات الخارجية بحسب وجودها في الخارج متحدة معها اذ المعقولات
الثانية ح لكان اظهر اما ذاتيات المعقولات الثانية فان كان ذاتيا
لموجود خارجي او عرضا له محمولا عليه حمل الخارجي فكان داخلا فيما ذكر
وكان موجودا فيه في الجملة والا كان معقولا ثانيا فلعله لاجل
ان بعض الناس توهم كما بهذا التوجيه يندفع مناقشة اخرى عن كلام المص
بان يق بعد التعرض لكون الشيئية من المعقولات الثانية لا حاجة
الى ذكر كونها ليست متاصلة في الوجود على سبيل الاستقلال بل لو
ذكر فينبغي تفريعه على ما سبق بوضع للنكتة ويمكن ان يق في وجه التصحيح
ان الكلام في الوجود ولما كانت الشيئية مساوقة له دون سائر المعقولات
الثانية تعرض لها الشارح فان عدم الشرط لا ينافي وجود المشروط
هذا وان لم يستقض بعدم العلة الفاعلية بالنسبة الى عدم معلولها
بناء على جواز تعدد العلل الفاعلية على سبيل البدل على ما جوزوا اجلالا
الشرطان في صورة التعدد يكون الشرط القدر المشترك بين الجمع

مبني على ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد وخلاف
الشرط ففي صورة التعدد كان الفاعل خصوص ما استند اليه المعلول
ووجد به وكون المشروط يمتنع وجوده بدون الشرط معتبر في مفهوم
الشرط لكن يخفض بعدم العلة المادية والصورية بالقياس الى
الى معلول المركب وكذا العدم المضاف بالقياس الى مضايف
آخر بل بعدم المعلول بالقياس الى علتها المستقلة وكذا قوله ومن
عدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر لا يصح على اطلاقه اذ
عدم احد المضايفين يصح وجود المضايف الآخر بل عدم الموانع
مطلقا يصح وجود ما يكون المانع مانعا بالقياس اليه فالاولى حمل
الامتياز على الامتياز في الجملة لا عن جميع ما عداه وحمل قوله بخلاف
باقي الاعدام على هذا انتهى بخلاف باقي الاعدام في الجملة ويمكن
ان يقال ان عدم الشرط نافي وجود المشروط من حيث انه مشروط
وعدم الضد يصح وجود الضد الآخر من حيث انه ضد آخر وح لا اشكال
لان عدم العلة المادية والصورية لا ينافي وجود معلولهما المركب لا وجود
مشروطهما وكذا عدم الموانع غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر من حيث
انه ضد له ضرورة ان هذا لا يتصور في غير المتضادين الشم
قال صاحب المواقف كما ذكر قدس سره في شرح المواقف المعدومات
هل تتمايز ام لا والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف
في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان
تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل
لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه
فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل

لها الوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما تصور من
المعدومات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في
الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي
لا وجود له اصلا والا فقصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجيا ولا
ذهنيا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة انتهى ويمكن توجيه
الترديد حين لا يرد عليه ما ذكره الشم نقلا عن شرح المقاصد بان لا مر
بالعكس لصدقها ان الامتياز بينهما عند العقل ضروري لا يمكن انكاره
على ما يشهد به الامثلة المذكورة فان كان ذلك التمايز لكونها موجودات
ذهنية لم يكن المعدومات متمايزة بل المتمايز حقيقة انما هي الموجودات الذهنية
فمن قال بالوجود الذهني ينبغي له ان يقول ان التمايز من خواص الموجود
ولم يتحقق في المعدوم والا لزم تحقق التمايز بين المعدومات الصرفة
ومن قال بنفي الوجود الذهني حقه ان يقول بتمايز المعدومات ويقول لو
الحق اشار الى ان حق الخلاف في التمايز ان يتفرع على الخلاف في
الوجود الذهني لكن بعكس ما وقع في هذا الكلام ووقع منه على سبيل التحقيق
في المسئلة انه ينبغي ان يكون الامر فيهما على عكس ما هو الواقع وثانيهما
انه قال قبل ذلك الكلام المعدومات هل تتمايز ام لا منهم من اثبته فان
عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر
دون غيرهما ولولا التمايز لم يختلف مقتضيا تهما ومنهم من نفاه لان المعدومات
نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن
او في الخارج انتهى وح نقول لو اراد انه لا تمايز بينها الا في العقل
فان كان ذلك التمايز لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم ما مطلقا
فلا يتم ما استدلوا به من ان المعدومات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا

[illegible]

وضم الى المقدمة الاخرى نتج مطلوبهم وبرد على هذا التوجيه ان فرع
كون المعدومات متمايزة في العقل او لا ثم تقسيمها الى الشقين لا يصح
ح اذ على الشق الثاني لم يتحقق الامتياز بل المطلوب فيها الزام كونها غير
متمايزة ويمكن ان يكون مقصوده الاشارة الى بيان التفريع مع الايماء
الى ان الحق هو القول بالوجود الذهني وكون المعدومات متمايزة فكانه
قال اذا لم يكن التمايز الحاصل لها عند العقل لكونها موجودات ذهنية بل كان
معدومات صرفة تم دليلهم على انها غير متمايزة مع انا وضعنا اولا انها
متمايزة عند العقل وتبينا ما بالامثلة المذكورة وهذا التوجيه هو الموافق
لشرحه قدس سره واشار بقوله مع انه متصف بالامتياز الى ان اللازم
ح اي على تقدير تمام الدليل ما يخالف الوضع الذي قررنا وسلمنا
في العقل وبقوله فالمعدومات اي المعدومات الصرفة متمايزة الى انه يلزم
عليهم تحقق الامتياز بين المعدومات الصرفة مع انه مخالف للمقدمة
الثابتة لهم التي استدلوا بها على كون المعدومات غير متمايزة ثم لا يخفى
عليك ان من قال بثبوت المعدومات في الخارج يقول بتمايزها في
الخارج فالاولى تفريع الخلاف في تمايز المعدومات في الخارج على
الخلاف في الوجود الذهني والثبوت في الخارج والقول بنفي المعدومات
مطلقا بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الا
على ما صرح قدس سره به للشيخ في شرحه حيث قال واما المعدومات
التي من جملتها العدم فانه في تمايزها وعدمها اللازم للتمايز خلاف
للمش لزم ان يكون الموصوف بها اعني المعدوم موجودا في الخارج وهذا
لا يجري في العدم الذهني والاولى ان يكون السلب غير متحقق في الخارج
بديهة الشم بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده كون التصور

عند المدرك

عند المدرك شرطا لكون الشيء موجودا ذهنيا محل تامل لان
الدوام في البعض لعله عقد قضية الموجبة الكلية او لا ثم اعتبر بهما معنى كلمة
قد كانه قال كون كل عدم خارجيا كان او مطلقا او ذهنيا عارضا لنفسه
قد يتحقق وذلك اذا لم يتصور العدم المطلق والعدم الذهني وقد
لا يتحقق وذلك على تقدير تصور العدم المطلق والذهني وانت خبير
بان هذا انما يلائم اذا كان عبارة المص هكذا ثم قد يعرض العدم المطلق
لنفسه بتقديم لفظ قد واما على تقدير تاخيرها فمفاد الكلام ان عروض
العدم الخارجي لنفسه وكذا عروض العدم المطلق لنفسه وكذا عروض
العدم الذهني لنفسه قد يكون وقد لا يكون ومن المعلوم انه ليس كذلك
الحاصل ان كلمة قد المفيدة لجزئية الاوقات تفيد كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع فهي جهة للقضية وان لم يكن من الجهات المعتبرة المشهورة
ولا شك انها فيما نحن فيه جهة للسور لا للحمل لما بينا وجهة السور لا بد من
حقها ان يقدم على السور بخلاف جهة الحمل فتقول في الموجبة الكلية الضرورية
بحسب السور بالضرورة كل انسان حيوان وبحسب الحمل كل انسان بالضرورة حيوان
على ما تقرر في موضعه هذا ثم ان هذا الكلام مبني على ان كلمة قد تفيد
الايجاب في بعض الاوقات والسلب في البعض على ما هو الظاهر من كلام
اهل اللغة حيث صرحوا بان كلمة قد للتقليل واما اذا افادت الايجاب في
بعض الاوقات في الموجبة مثلا المتناول للايجاب في جميع الاوقات ايضا
على ما استفاد من تعينهم لسور للايجاب الجزئي او السلب الجزئي في القضية
الشرطية حيث جعلوا انه قد يكون سورا للايجاب الجزئي وقد لا يكون سور السلب
الجزئي فلا شك في صدق الموجبة الكلية ح بلا تمحل وانما الكلام في وجه حمله
على حمل قد على معنى البعضية لكن اذا قيل زيد انسان في بعض الاوقات هذا

كان هذا الكلام وان كان صحيحا في نفس الامر لكن عند اهل العرف يتبين خفا من القول لانه يشعر بانه لا يكون انسانا دائما فغرضه رحمه الله ان منطوق كلمة قد وان كان لا ينافي الدوام فيصح في العدم الخارجي ايضا لكن مفهوم مخالفته انما يظهر في الباقين ويكفي لصحة استعمالها في العرف حصول الفائدة بالنسبة الى الباقين فتامل بقي هنا شيء وهو ان عروض العدم المطلق لنفسه مستلزم لاجتماع الوجود المطلق والعدم المطلق بناء على المقدمة المشهورة من ان صدق الايجاب يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت المحمول له في ظرف الصدق ودفعه باخذ القضية سالبة المحمول لان الاتحاد انما لا يستدعي وجود الموضوع مع انه فاسد في نفسه على ما مر غير ملايم لما ذكره المصنف على ما نقل عن نقد التنزيل الهم الا ان يقيد بقيد يصلح وقد عرفت ان بهذا التقييد يخرج العدم عن الاطلاق فسقط ان هذا انما يصح اذا اخذ العدم المطلق بمعنى رفع الوجود الخارجي مع بعض الوجودات الذهنية واطلاقه على هذا المعنى غير شايع وان كان السيد من جوز هذا واشار له في العدم المطلق انتهى ثم لا يخفى ان عروض العدم الذهني لنفسه كالمطلق قد يكون وقد لا يكون فتخصيص الشارح العدم المطلق بكونه مرادا من جهة ان العدم لا دلالة على خصوص المطلق والذهني فقط

واما نحن فنقول ان الاول كما هو ظاهر انه ايراد على ما نقل وانت خبير بان الايراد على القائل الاول انما يتوجه اذا اراد بالمحمول على العرض المحمول عليه بالحمل الكلي وعلى القائل الثاني انما يصح لو اراد بانه اذا كان المحمول عرضيا لا يحمل على موضوع العرض انه لا يحمل عليه البتة لا بالذات ولا بالعرض فالمفسر الاول اجمل كل الاجمال حيث اكتفى بعدم وجوب الحمل ولم يتبين ان في اي موضع يجب وفي اي موضع لا يجب والمفسر الثاني فصل بعض التفصيل حيث بين انه

في صورة الذاتي يجب وفي غيره لا يجب لكنه لم يتبين انه في غير الذاتي وان لم يكن واجبا كليا لكنه قد يجب شرطا ولا يجب اصلا والشيخ فصل كل التفصيل وبين المراد بتمامه وهو ان في صورة يكون المحمول على العرض محمولا عليه حملا كليا بان يكون القضية الحاصلة قضية موجبة كلية يجب سواء كان ذاتيا او عرضيا واذا لم يكن الحمل كليا فلا يجب اصلا ثم عدم انتاج الكبرى الجزئية في الشكل الاول ثم المراد من العرض ان كان بمعنى مقابل الجوهر صار القياس هكذا موضوع العرض ذو عرض والعرض لون مثلا فموضوع العرض ذو لون وهذا القياس صرح عنه الاستاد على ما حكي في تعليقاته على المحاكمات ونقل عن العلامة اعتباره وان كان المراد العرضي المقابل للذاتي ففي انتاج القياس المنقدح لاجل الوهم المناقشة ولا يبعد حمله على القدر المشترك بينهما وكان قوله محمولا على العرض ناظر الى العرضي وقوله ولا موجودا فيه ناظرا الى المقابل للجوهر واما حمل الكلي على عموم الاوقات فخروج عن المقصود اذ كون الكبرى دائمة غير لازم في الانتاج بلا كونها قضية كلية واراد باللون المعرف بلام العهد اللون الابيض وبلون المنكر طبيعة اللون المحمول على العرضي الذي هو الابيض واطلاق الابيض على البياض انما يؤيد ما ذهب اليه رحمه الله من اتحاد العرض والعرضي بالذات ومثل ذلك في كلام الشيخ كثير ثم التمثيل بالمحمول العرضي اولى اذ المفسر الثاني سلم الحكم في المحمول الذاتي واللون ذاتي للبياض والاول عبارة عن المحمول على العرض والثاني عن موضوعه

الشارح ثم ان هذا العدم المضاف هذا الكلام مبني على ان المراد من العدم في هذا الموضع السلب سلب الوجود اذ لو كان المراد به الوجود فاذا عرض لنفسه صار المعنى سلب الوجود ولا يكون سلب الوجود مقابلا لسلب الوجود واذا كان المراد ما ذكرنا صار المعنى سلب السلب هذا انما يقع على راي من يجوز ورود السلب على نفس السلب كما هو الظاهر من كلام القوم

على ما فصلنا سابقا ويمكن ان يق لا نم يحقق التقابل بين النوعية والتقابل
حتى يحتاج في صورة اجتماعهما في محل الى عذر من اختلاف الحيثية لان
مقتضى نوعية الشيء للشيء ان يكون نفس النوع يصدق عليه ذلك الشيء
ومقتضى التقابل ان لا يصدقا معا على ثالث ولا منافاة بين صدق
شيء على شيء وعدم صدقهما معا على ثالث فان قلت النوعية كما
تقتضي صدق العام على نفس الخاص كذلك تقتضي صدقهما على ثالث
هو فرد هذا الخاص قلنا العدم العارض للعدم المطلق حصة معينة
جزئية ولا يكون له فرد يصدق هو عليه حتى يلزم صدقه مع مقابله عليه وبما
قررنا ظهر ان المراد من النوعية الخصوص ولا يعتبر فيها الكلية هذا لكن يمكن ان
يقول الحصة المعينة العارضة للعدم المطلق عارضة للمطلق والمطلق المقابل
له عارض له ايضا في ضمنه لان عروض الحصة للشيء مستلزم لعروض المطلق
له فيجتمع المطلق والحصة المتقابلان في المطلق وهو اجتماع المتقابلين
المستحيل ويمكن دفعه بان العدم المضاف الى العدم المطلق المقابل له ليس
عارضا له بل انما يعتبر عروضهما معا لثالث على ما هو شان المتقابلين
وهذا مع ظهوره مصرح به في كلام الاستاد وانت خبير بان
اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي نفعا فحمل الحيثية في كلام الشارح على
التعليلية دون التقييدية اذ من المعلوم ان التقابل لا يعرض العدم الكذا
مقيدا بكونه رفع العدم المطلق بل الكذا ان المعروض للتقابل نفس المضاف
لا المضاف مقيدا بهذا الوصف الاعتباري وكذا النوعية انما يعرض
نفسه لا معروضه مقيدا بصفة التقييد كما ان النوع نفس الحيوان الناطق
الذي هو ماهية الانسان ولا يدخل مفهوم التقييد في مفهوم ما هو نوع
ومعروض له وذلك ظاهر فقوله العارض للعدم هو حصة من العدم

مسامحة مشهورة اذ الكذا ان التخصيص حصل بعد العروض وكون هذا المنفي
لا يقابل العدم بناء على ان المتقابلين هما اثنان لا يجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة فيتعين عروضهما لثالث بدلا لا انه يعرض احدهما للآخر البتة
بل المقابل له عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على عروضه لمعروضه
وهو ليس نفس العدم المضاف اليه بل اضافة العدم اليه كاضافة العدم
الى البصر في مفهوم العمى فان العدم هنا مضاف الى البصر ومعروضه
زيد مثلا فكما ان الاعمى هو زيد لا البصر فهكذا بعد اعتبار عروضه للعدم
وفرض عروضه له اذ معروضه لا يكون نفس العدم في الواقع لان معروضه
يكون موجودا البتة عدم عدم العدم والاول صار بعد اعتبار عروضه
للعدم عدم العدم فظهر الفرق بين ما هو نوع وبين ما هو مقابل
من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية التقييد
فيه بحث لان خصوصية التقييد معتبرة في خصوصية النوعية وكما تحقق التقابل
بين النوعية المطلقة والتقابل كذلك تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة
والتقابل مع انهما مجتمعان في محل واحد من جهة واحدة والجواب منع
تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة من حيث هي مخصوصة والتقابل وذلك
لان التقابل بين النوعية والتقابل انما هو لان النوعية تقتضي الاجتماع
والتقابل يقتضي عدم الاجتماع ومعلوم ان التقابل يقتضي عدم الاجتماع
مطلقا والمنافي بالذات لعدم الاجتماع مطلقا الذي في قوة السلب
الجزئي سلب الكلي هو الاجتماع في الجملة الذي هو في قوة الايجاب الجزئي
وهو مقتضى النوعية المطلقة دون المخصوصة فتامل ثم حاصل الجواب يرجع
الى اختلاف الحيثية التقييدية والحاصل ان هذا العدم المضاف الى خصوص
العدم من حيث ذاته المخصوصة معروض للتقابل لا من حيث مقابل العدم المضاف الى العدم

الى خصوص العدم ومع قطع النظر عن القيد معروض للنوعية المطلقة
المقابلة للقابل بالذات فيختلف المعروض بالاعتبار ويمكن حمل كلام
الشارح عليه بان تجعل معنى قوله العدم المضاف الى العدم المطلق العارض
انه مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له انه مقابل له من حيث
خصوصية ذاته واراد بقوله ونوع منه من حيث انه عدم مقيد انه نوع منه
من حيث انه مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد ولهذا ترك القيد
هذا ولكن بقي في المقام شيء وهو انه قد مر آنفا ان العارض قد يقابل
المعروض فتامل بقي ههنا شيء وهو انه لو قال احد لو اعتبرنا السلب
المطلق واضفنا اليه السلب على ان يكون نقيضا له ويكون تخصيصه به
سابقا على عروضه فح يلزم من عروض سلب السلب لشيء عروض ما هو
مقابله اي مفهوم السلب المطلق في ضمنه لما مر من ان عروض فرد من
نوع لشيء يستلزم عروض النوع له بل عروضه عين عروض نوعه بل نقول سلب
المطلق انما يتحقق بسلب جميع افراده ومن جملته هذا السلب المضاف
اليه فيلزم من عروضه سلبه ايضا فيلزم اجتماع المتقابلين في ذلك المعروض
والجواب ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما في محل واحد
بحسب الواقع لا ان عروض احدهما مستلزم لعروض الآخر بناء على ان
عروض الآخر لازم البتة فعروضه ح مستلزم لعروض نقيضه وما نحن
فيه من هذا القبيل لان عروض السلب في الجملة ضروري لكل شيء واقله
سلب ما عداه عنه فسلبه مطلقا يستحيل عروضه لمفهوم اصلا
هذا حكم سائر المفهومات الشاملة مثلا سلب الوجود يمتنع عروضه لشيء
وكذا سلب الشيئية اللهم الا بالتقيد بالقيد الصالح كما في ما نحن
فيه طبيعة السلب لا تثبت لزيد في ذهن عمرو مثلا اذا فرضنا انه عمرو لم

يتصور زيدا فلا تثبت له السلب المطلق في ذهنه فيصدق سلبه عنه
فيه لكن هذا السلب انما ثبت له في ذهن بكر مثلا هذا ان اخذ المضاف
اليه السلب المطلق وان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق او سلب الوجود
في الجملة لم يكن السلب الوارد عليه ح فردا له ولا يلزم من عروضه لا عروض
المضاف اليه فتامل   الشارح اي في نفس الامر انما فسر الخارج
بهذا المعنى لان عليه عدم العلة لعدم المعلول ايضا ليس في الخارج المعنى
الشارح واما ان علته ما فانه لا نفيد ذلك هذه العبارة
مشعرة بان برهان اللم يفيد ان علة الحكم ماذا واي شيء هي وليس كذلك
بل برهان اللم كالان لا يفيد سوى ثبوت الحكم في الواقع ولا يفيد العلة
اصلا فضلا عن ان علته ما فانه هو مشتمل على ما هو علة في نفس الامر
ولعل هذا هو المراد   الشارح والاوسط كان للاصغر الا انه لم يعلم
ان الاوسط للاصغر لا لسبب بل لذات الاصغر انما قيد بذلك لانه اذا كان
الاوسط للاصغر لسبب لم يكن بين الوجود للاصغر بناء على ان العلم اليقيني
بذي السبب لا يحصل الا من جهة السبب وقد غفل عنه الشارح وقد ظهر
منه انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان
لمي ماخوذ من سبب الحكم وجعل المقدمتين بينة لئلا يحتاج الى بيان
آخر ولا مقدمة اخرى   بان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه
تدبر اي ما لا سبب لها اصلا كما هو الظاهر المتبادر اي لا الذات ولا الخارج
فاما ان يكون بينا في نفسه واما ان لا يتبين اصلا وذلك لانا نقض
ما نقله الشارح لانه صريح في ان الاكبر اذا كان للاصغر لسبب من خارج
بل لذات الاصغر فيمكن ان يبين بالبرهان ومن المعلوم ان لا تناقض
بين الكلامين ح ثم لا يخفى ان ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه للذات

والذاتي بناء على ما تقرر من ان الذات والذاتي لا يعلل ولا يجعل ايضا
الحاصل ان اثبات الذات والذاتي للذات لا يمكن بالقياس بل ينبغي
ان يكون بينا بنفسه فان قيل يمكن دفع التناقض بين كلاميه بان المراد
بالسبب في قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه السبب العلمي في
قوله فان كان الاكبر للاصغر لا لسبب سبب النسبة في نفسها فلا منافاة
قلت هذا التوجيه يجعل قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه كلاما لغوا لا
يحتاج فيه الى ابداء الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطال الجميع
الشرح فالاعتقاد انما يصح مع هذا مبني على اصل بنوا عليه كون الواجب
تعم شانه غير عالم بالجزئيات المتغيرة وهو ان العلم تابع للمعلوم فلو بقي
بعد زوال المعلوم صار جهلا وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم بمعنى ان
العلم يتعلق بالمعلوم على نحو يكون المعلوم عليه في نفس الامر واما انه تابع
له بمعنى انه يزول بزواله فغير مسلم كيف والعلم حاصل في القضايا الفعلية
دائما ولا يزول بزوال تحققها فتامل لانا اليقين لا يكون الا دائما بناء
على ان الثبات والبقاء معتبر في حد اليقين لانا نقول المراد بالثبات
بالبقاء في حد اليقين هو الثبات بثبات المعلوم او نقول المراد بالثبات
عدم زواله بتشكيك المشكك   فان الجزئيات المشاهدة
فان قلت هذا القيد لا يغني من جوع فان الجزئيات المشاهدة قد تتغير
نقشا وانما كالعلم بوجود الشمس والقمر مثلا قلت هذا العلم لما كان لا
زال يزول واما الجزئيات المجردة فلا يمكن لنا العلم بها وباحوالها الا
علما كليا على ما صرح به الاستاد ووافقه السيد السند واما العلم بالنفس
وصفاتها فحضوري والمراد العلم المنسوب لصورة الشيء في العقل
وهذا التفصيل كانه اخذه رحمه الله مما سيجيء من كلام المحقق الشريف والله اعلم

ان نخصص بما اذا لم

ان نخصص بما اذا لم يكن بديهيا ليسلم من امثال ما ذكره من التكلفات فتامل
فان المؤلف اي كونه مؤلفا على ما ذكره ولا نسبة اي لمعروضه
الى المؤلف والقول بان تقدم احدهما على الآخر غير بين لانها في
جزمه اجزاء بالمعية على ما نقله عن الشيخ ثم لا يذهب عليك ان ما
فهم من كلام الشيخ من ان جزء الاكبر اي المؤلف علة للاوسط وهو
المؤلف لا يصح بظاهره اما على تقدير ان يراد بهما ما هما معناهما المشهوران
فظ واما على ما وجهه رحمه الله فلان المؤلفية ليست علة لكون
الشيء ذا اجزاء بل لا يبعد ان يكون الامر بالعكس لان اتصاف العلة
بكونها مؤلفة مركبة انما هو لاجل ان معلولها ذا اجزاء بل المراد العلية
باعتبار ما صدق عليه المؤلف والمؤلف وفي قوله فلا يكون النتيجة اعرف
من الصغرى كان الاعرق بالعين المهملة والقاف ماخوذا من العرق
وفي بعض النسخ فلا يكون مقدمة الصغرى اعرف من النتيجة وح كان
اللفظ اعرف من المعرف   الشرح وبهذا يظهر ان ما قيل اي في
دفع فان قيل الى قوله مناف لكلام الشيخ فيه نظر لان كلام القائل
ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علته ما بان تقع نفس علته حدا
اكبر برهان ان ومثاله ان زيدا محموم وكل محموم اما متعفن الاخلاط
او منكوم او ممتلئ الى غير ذلك من اسباب الحمى وقد صرح المص في شرحه
للاشارات بانه برهان اني حيث قال في اوائل النمط الثالث اثبات
الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد
يكون بمعلولاتها كما في الدليل انتهى وقد عرفت ان المراد من الدليل قسم
من برهان الان وكلام الشيخ يدل على ان الاستدلال من المؤلفية على
على ان للمؤلف علة ما بان تقع ذو المؤلف حدا اكبر برهان لمي فلا منافاة

علة ان الاستدلال على ان للشيء علة ما صورة اخرى غير ما ذكره الشيخ
يكون البرهان انيا مثل قولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر
اذ لا شك ان الاحتياج الى المؤثر متقدم بالذات على الوجود بمرتبتين
وسيجيء في الكتاب وما ذكرنا وان كان خلاف ظ كلام الشيخ على ما
نقله الشارح حيث قال فقد بان ان الحد الاكبر في كلهم حتى لا غبار عليه
فينبغي حمل كلام الشيخ على التخصيص ثم رد على قوله في الحاشية للاستدلال
من المعلول على العلة صورة اخرى انه لما تقرر ان الاستدلال من وجود
المعلول على وجود علة ما برهان اني وكان في الحقيقة استدلالا من
العلة على المعلول فاذا ثبت ان عدم العلة علة لعدم المعلول كان
الاستدلال من عدم المعلول على عدم العلة في الحقيقة استدلالا بالعلة
على المعلول وكان برهان لم فان قال الشارح مراده الاستدلال من
عدم المعلول على نفس عدم العلة وهذا استدلال من المعلول على
العلة لا محالة وقال الاستدلال من عدم المعلول على ذي عدم العلة صورة
اخرى غير ما جعل الاوسط علة في الحقيقة كان ملزما لنفسه ثم
الدور الذي اورده في الحاشية مبني على الغفلة عن قيد المحسوس في
كلامه فتدبر الشارح وان كان معلولا للاكبر في فيه مسامحة من
وجهين احدهما ما اشار اليه الشارح في الحاشية حيث قال المراد بالاكبر
جزء الاكبر مسامحة والا يلزم ان يكون الاكبر علة للاوسط لكن صرح الشارح
بخلافه فان الاكبر ذو المؤلف لا المؤلف وحده كما مر انتهى وثانيهما ما
اشرنا اليه ان المراد بهما ما صدقا عليهما لا المفهومان اللذان هما
الاوسط والاكبر وما ذكره الشارح مبني على ان الاكبر ذو المؤلف على ما مر
من اللام وقد تصدى الاستاد لتوجيهه على وجه لا يحتاج الى ارتكاب المسامحة

قال الاكبر

فان الاكبر حقيقة هو المؤلف لا ذو المؤلف والاوسط الحقيقي هو المؤلف و
اللام معاد في النتيجة ونمنع ان الاوسط يجب تكراره بعينه بلا زيادة
ولا نقصان بل كثيرا ما يزيد على الاوسط شيء معاد في النتيجة كما في قولنا زيد
ابن عبد الله وعبد الله كاتب ينتج زيد ابن عبد الله كاتب من غير تحمل
وارجاع الى احد الاقيسة المشهورة فتامل فلا يتحدى المناقشة
فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف الشيء لا يذهب
عليك ان معنى كلام الشارح ان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج يستدعي
تحقق ذلك الشيء في الخارج بناء على المقدمة المشهورة المسلمة ان
ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا على ما مر غير مرة ولم يمنع هذه المقدمة الا ان احد من اهل
التمييز وح نقول في دفع المناقشة ان في الخارج ان كان قيدا للوجود
على ما هو الظ فذلك لا يدفع كلام الشارح اذ لعل اتصاف عدم المانع بالعلية
في الذهن لا في الخارج على ما تقرر عندهم من انها من المعقولات الثانية
العارضة للاشياء في الذهن وان كان قيدا للاتصاف فمكابرة لما
مر واما الاستاد فاجاب عنه اولا بان الدعوى هي ان عدم العلة لا
يمكن ان يكون علة لوجود عدم المعلول في الخارج وهذه بديهية كيف
لا والاعدام ممتنع وجودها في الخارج وجعل المقدمة المعترض عليها تنبيها
على هذه الدعوى البديهي ولا يخفى عليك ما في هذه التنبيه وكذلك
المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه لا يتحدى لانها لا تضر الدعوى
ولا تمنع ثبوتها وهذا كما ترى تسليم لورود المناقشة على تلك المقدمة
ثم استشعر بان ما فسره به كلام الشارح خروج عن البحث اذ الكلام في
علية عدم العلة لنفس عدم المعلول لا لوجوده فاراد ترميمه بان

على احد

اصناف الزم ما ذكره قوله ولا ان يكون علة لعدم المعلول فى الخارج بمعنى
ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعلة وانت خبير بان مبدا التنبيه
بهذا التفسير ينبغى ترك التفسير الاول وعدم تسليم المناقشة على ما
فصلناه ويمكن ان يجاب عن اصل السوال بان علة عدم العلة لعدم
المعلول باعتبار ان فى الخارج ظرف لنفسها فالعقل يحكم بان عدم
العلة فى الخارج نعدم المعلول فيه فالخارج ظرف لنفس العلة والتزمت
وان كان الاتصاف بالعلية فى الذهن واما علة عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة فظرف العلة هو الذهن بمعنى ان ترتب عدم العلة على
عدم المعلول انما هو فى الوجود الذهنى فالعقل يحكم فى الاول بانصار
الخارج ظرفا لنفس عدم العلة فصار ظرفا لنفس عدم المعلول وفى
الثانى يحكم بانه صار الذهن ظرفا لوجود عدم المعلول فى الذهن فصار ظرفا
لوجود عدم العلة فيه فصار الحاصل ان علة عدم العلة لعدم المعلول
انما هو باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسها وعلة عدم المعلول لعدم
العلة باعتبار كون الذهن ظرفا فالوجودهما العلى وهذا معلوم
من المختصرات انه صرح بذلك الشيخ ايضا فى المقالة الاولى من منطق
الشفا حيث قال ان كل واحد من الوجودين يلحق بالمهية خواص واعراض
يكون للمهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون له فى الوجود الاخر وبعد
كانت لوازم تلزمه من حيث المهية لكن المهية يكون متقررة اولا ثم يلزمها الشى
ثم جوابه يقتضى ان يكون جميع العوارض انه لعل هذا القائل جعل
المهية بالنسبة الى لوازمها من حيث هى هى مستلزمة للاتصاف بها فى
كلا الوجودين بالقوة وبالامكان ومعلوم ان الاتصاف بالعوارض
الخارجية غير ممكنة فى العقل وبالعوارض الذهنية لا يمكن فى الخارج فلم

سق العوارض الا لوازم المهية فتامل   فاندفع ما توهمه بعض الفضلا
الى قوله ومنشاه عدم اتقان معنى لازم المهية جعل رحمه الله حاصل كلام السيد
السند ان لازم المهية لابد ان يوجد مع المهية فى الذهن واذا وجد فى
الذهن يتعلق العلم به واذا كانت العلية بالنسبة الى عدم المعلول لازما
لمهية عدم العلة فاذا تحقق عدم العلة فى الذهن وصار معلوما تحقق
وصف العلية فيه وصار معلوما والعلم بالنسبة يستدعى العلم بالطرفين
فيلزم العلم بعدم المعلول وهذا كما ترى مندفع بما ذكره رحمه الله والحق
ان حاصل كلامه على ما ذكره بان علة عدم العلة لعدم المعلول كانت لازمة
للمهية فاذا وجد عدم العلة فى الذهن كان متصفا بعلته لعدم المعلول
هناك وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف عدم
المعلول عن العلة المتصفة بالعلية لكن يوجد عدم العلة فى الذهن تصورا
وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علية لازما للمهية وذلك غير
مندفع بما ذكره ههنا وانما يندفع بما اورده الاستاد فى الجديد حيث
قال قد شاع بين القوم ان الاوسط فى برهان اللم علة فى الخارج والذهن
معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر على الوجه المفضل
علة للنسبة بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهنى
معا بمعنى ان صدق النسبة الاولى فى الواقع علة لصدق الثانية وحصولها
فى الذهن ايضا علة لحصول الثانية فيه وكون العلية بهذا المعنى لازما
لمهية عدم العلة بالقياس الى عدم المعلول لا يستلزم ان يكون وجود
عدم العلة فى الذهن على اى نحو كان مستلزما لوجود عدم المعلول
فيه حتى يرد عليه انه قد يوجد عدم العلة فى الذهن تصورا وتصديقا بدون
عدم المعلول فلا يكون علية له لازما للمهية انتهى واعلم ان علة عدم العلة

بالنسبة الى عدم المعلول يتصور على وجوه ثلثة الاول العلة باعتبار
العلم وليس ايراد السيد على هذه العلية على ما لا يخفى على الناظر
فى كتابه وايضًا لا وجه لتخصيص هذا الايراد بعلية عدم العلة وبكون
العلية لازمة للمهية الثانى العلية باعتبار ما جعل البرهان لِمِّيًّا لاجلها
وهى العلة باعتبار النسبة التى هى الوجود الرابط على ما استفاد
من الكلام المنقول عن الاشارات والجواب عنهما يظهر مما نقلناه
والظاهر ان الاستاد حمل كلامه فى الجديد على الوجه الثانى لان كلامه ثم
فى العلة التى كانت اللمية باعتبارها والثالث ان عدم العلة
علة مستقلة لعدم المعلول وقد صرحوا به بلا اعتبار النسبة ولو كانت
العلية لازمة لمهية عدم العلة لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالفعل
بالعلية ولا يندفع هذا الا بان يكون مرادهم بالعلية صلاحية الاستتباع
والتاثير بالفعل هذا ثم اتصاف عدم العلة بالعلية والتاثير بالفعل
فى الذهن لا ينافى كون عدم المعلول فى الخارج اذ لا استبعاد
فى استناد رفع وجود خارجى الى رفع وجود خارجى آخر فى الذهن
وان جعل الخارج ظرفا لنفس عدم المعلول كان ظرفا لنفس عدم العلة
وكون الاتصاف بالعلية فى الذهن لا يقدح كما فى اتصاف الموجودات
بالعلية وبالوجود الخارجى اذ ليست العلية باتصاف العلة العلية
ولا الموجودية باتصاف الموجود بالوجود على ما مر غير مرة على ان الحق
على ما يفهم من شرح المحقق للاشارات ان علية عدم العلة لعدم
المعلول يرجع الى عدم تاثير وجودها فى وجوده وقد نقل السيد
ايضًا فى حاشيته فتامل   وفى الثانى هو المتصف بالتقدم
الظاهر ان التقدم والعلية انما يعرض لمهية عدم المعلول الموجودة

لا الاستتباع والتاثير

في الذهن

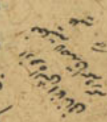
فى الذهن اذ العلية انما هى للمهيات دون وجوداتها على قياس العلية
فى الخارج وما ذكره فى بيانه لا يدل عليه كما لا يدل قولنا وجد العلة
فوجد المعلول على ان العلية لوجود العلة كيف لا وسيجيء فى كلام
الشرح ان ما فيه التقدم الذاتى هو الوجود فلا يكون المتقدم
هو الوجود ومن المعلوم انه لو كان وجود عدم المعلول فى الذهن علة
لوجود عدم العلة فيه لا يكون العلية باعتبار وجود آخر للوجود وبما
قررنا ظهر ان ما نسب الى الشارح من التكلف يلزم عليه من وجه لا يندفع
لانه صرح بان العلة مطلقا من المعقولات الثانية وذكر ان ذلك يقتضى
كون الموصوف بالعلة نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهنى فكيف
يكون الموصوف بها وجوده الذهنى اذ تقرر ان العلة والمعلولة لو كان
الموصوف بهما الوجودين فلا بد من اعتبار وجود آخر كان ما فيه التقدم
مع انه معلوم ثم انه لا اعتبار لوجود وجود عدم العلة وكذا الوجود وجود
عدم المعلول فليتامل ومع ذلك كان حمله على هذا للفظ اذ بعينه الكلام
هكذا عدم العلة علة لعدم المعلول فى الخارج اى فى نفس الامر بمعنى ان
نفس عدم العلة موصوف بالعلية وعدم المعلول علة لعدم العلة لا
فى نفس الامر بل فى الذهن بمعنى ان الموصوف بالعلية ههنا ليس
نفس عدم المعلول بل وجوده الذهنى وهذا كما ترى والمنع الذى ذكره
فى حاشية الحاشية بان العلية مطلقا من المعقولات الثانية عندهم
فيكون منشأ الاتصاف بها الوجود الذهنى مندفع بانا نعلم بديهة
ان لا مدخل لخصوص الوجود الذهنى من حيث انه ذهنى فى ذلك الاتصاف
بل من حيث انه فرد لنفس الامر وما ذكرنا هو المراد من قوله اذ لو كان وجوده
فى الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود فلا يتوجه المنع عليه

ايض واما انهم صرحوا بكون العلة من المعقولات الثانية مطلقا ففيه
انه سيجئ ان الاظهر ان العلية من لوازم الماهية وان المص اطلق المعقول
الثانى على لوازم الماهية كثيرا ثم الكدر انما يلزم فى كلام الشارح لو كان
اللام داخلة على المعروض ولنا ان نحملها على العلية فيكون المراد ان
العلية انما هى من جهة وجود عدم المعلول فى الذهن ولا ينافى ذلك
ان يكون معروضها نفس المعلول بشرط الوجود الذهنى على ما هو الظ
ويدل عليه ما سبق وان استفيد هذا المعنى من قوله فان حكم العقل
فيه انه وجد عدم المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فيه فقد علم
انه لا يدل على ذلك اصلا كيف والعقل يحكم بانه وجد حركة اليد فتحرك
المفتاح مع ان الموصوف بالعلية انما هى نفس الحركة والوجود شرط
لها الشرح لانه كلما عدم الاعم وجود اعدم كذا هذا من قبيل
الاستدلال بالحد على المحدود وهو فى الحقيقة تحرير الدعوى بصورة
الدليل ولعله اكتفى عنه لشهرته او وضوحه ثم الاظهر ان يحمل الوجود والعدم
على ما هو يتناول الوجود والعدم فى نفسه ويتناول المفردات والقضايا
وان كان الظ من اعتبار النسبة من حيث التحقق ان يكون بين القضايا
والرابطى حتى يتناول العموم بحسب الصدق نعم ليس حمل اللفظ على غير المتبادر
وليس راجعا الى المسئلة المشهورة مع انها افيد واشمل وتقرير الشبهة المنقولة
ان كل لا ممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن بالامكان
العام فح نقول لو كان نقيض الاخص اعم مطلقا لصدق قولنا كل لا ممكن
بالامكان العام لا ممكن بالامكان الخاص وقد قلنا ان كل لا ممكن بالامكان
الخاص ممكن بالامكان العام ينتج كل لا ممكن بالامكان العام ممكن بالامكان
العام هف وايضا اللاممكن بالامكان الخاص اخص من الممكن بالامكان

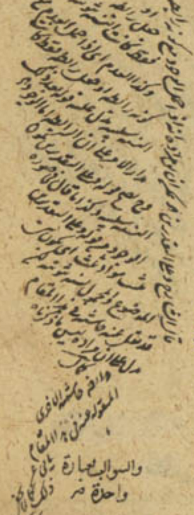
العام

العام لما ذكرنا فلو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم صدق
قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن
بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان
العام فهو ممكن بالامكان العام هو اجتماع النقيضين والجواب المشهور عنه
ان يعتبر النقيض سلبيا لا عدوليا ح نقول ان اخذ الكبرى سالبة الموضوع
منعنا صدقها اذ الموجبة الكلية السالبة الموضوع لا يصدق ابدا وان
اخذت معدولة فالاوسط ليس بمتكرر لان محمول الصغرى سلب وللاخرى
اخرى مذكورة فى موضعها مع ما فيها وما عليها الشرح فان وجود الشئ
اما ان يكون بغير ذلك الشئ اى عرضا الغنى والمحتاج على وجه يوافق مذهب
الحكماء القائلين بان وجود الواجب عينه والمتكلمين القائلين بمغايرتهما
او غير المنسوب الى الغير يتناول المنسوب الى الذات وغير المنسوب
الى شئ اصلا بان يكون عين الذات الشرح والثانى يكون رابطيا اى
الثانى قد يكون رابطة فان وجود الشئ لغيره قد لا يكون رابطة بل
ملاحظا على وجه يصير مستقلا بالمفهومية ويصير محمولا كما فى
قولنا السواد موجود لزيد وقد يصير موضوعا كما ان وجود الشئ فى
نفسه قد يكون محمولا وقد لا يكون بل يكون متصورا تصورا فقط وقد
يكون موضوعا وتسمية التصديق بالبسيط والمركب على راى من ذهب
الى ان المحمول اذا كان الوجود فى نفسه لم يحتج الى الرابطة بخلاف ما اذا
كان المحمول مفهوما آخر فلا استرة به واما على راى المحققين اللذين
لم يفرقوا بين الوجود وغيره فى الاحتياج الى الرابطة فالوجه فيه ان ثبوت
غير الوجود للشئ موقوف على ثبوت الوجود لذلك الشئ واما ثبوت الوجود
له فلا يتوقف على نفسه فالبساطة والتركب بالنظر الى الامر الخارج لا بالعبارة

الاجزاء وتسمية التصديق بالبساطة والتركب باعتبار المصدق به و
قيل باعتبار نفس التصديق فان التصديق بغير الوجود يتوقف على
الحكم بالوجود واما الحكم بالوجود فلا يتوقف على نفسه ودعوى التوقف
محل تامل ورتما قيل في الحكم بالوجود لما كان الرابطة والمحمول كلاهما
الوجود فلم يكن المتحقق ههنا غير الوجود الا الموضوع وفي صورة الحكم
بغير الوجود يتحقق شيئان غير الوجود الموضوع والمحمول وكان الاول البسيط
بالاضافة الى الثاني   الخ لان كيفية نسبة المحمول اليها اقول
لانا نقول قولنا شريك البارى موجود ليس قضية بالفعل ولا بالقوة
لان القضية انما يكون بالفعل او بالقوة اذا كانت النسبة فيها بالفعل
كما في القضايا الفعلية او بالقوة كما في الممكنة على ما ذكره العلامة
الرازى واذا لم يكن قضية بالفعل ولا بالقوة فكيف يكيف بالمادة و
الجهة مع انهم فسروا المادة والجهة بالكيفية العارضة لنسبة المحمول الى
الموضوع في نفس الامر وفي العقل والموضوع والمحمول لا يتحقق الا في
القضايا وانهم صرحوا بان الممكنة العامة اعم جميع الموجهات وظاهر انه لا تصدق
شريك البارى موجود بالامكان العام لانا نقول امتناع الشيء انما
ثبت في محققه لا صدق اسمه ورسمه عليه اذ لا يخفى ان اجتماع النقيضين
المستحيل يصدق عليه اسمه ورسمه ومن ههنا يظهر ان القول بان الممكنة
ليست قضية بالفعل بناء على ان النسبة فيها ليست محققة بالفعل منظور
فيه وقولهم الممكنة اعم الموجهات معناه انها اعم الموجهات المعدودة في
كتب المنطق ثم ههنا بقى شيء وهو انه لا بد في القضية من الحكم والاذعان المتعلق
بالنسبة التي فيها والقضية التي جهتها الامتناع لم نذعن بالنسبة التي فيها
والقول بان المذعن بها ههنا هو كون شريك البارى موجودا بالامتناع



فان كون



فان كون شريك البارى موجودا وان لم يصلح لتعلق الاذعان به لكن
كونه موجودا بالامتناع مما نذعن به وثم محض فان المذعن به ههنا في الحقيقة
هو ان وجود شريك البارى ممتنع بل الحق في الجواب ان نفى امتناع
النسبة في الحقيقة هو الطرف المقابل للنسبة اعتبرت بالفرض
فيها فلا شك في تحقق الطرف المقابل في النسبة الممتنعة وكلام الشيخ
الرئيس الذى سينقل يشعر بذلك فانتظر   الخ وعلى التقديرين
يكون النسبة سلبية اعلم ان الشارح استفاد من عبارة المص ان جعل الوجود
محمولا او رابطة اشارة الى الموجبات وجعل العدم محمولا او رابطة
اشارة الى السوالب حتى يكون الموجبات معبرا عنها بعبارة واحدة
ومعلوم انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة البتة واذا جعل
العدم رابطة يكون القضية سالبة واما على تقدير جعل الوجود محمولا فظاهر انه لا يلزم
ان يكون القضية موجبة كقولنا شريك البارى ليس بموجود وكذا على تقدير
جعل العدم محمولا لا يلزم ان يكون القضية سالبة اذ كل مفهوم نسب الى
موضوع فيمكن الحكم بينهما بالسلب والايجاب غاية الامر انه لا يصدق
احد الحكمين وليس الكلام ههنا في الصدق والكذب وتنبه بحال محمولية
العدم فاشكل عليه الامر في كون القضية سالبة البتة فكتب ما ترى من
الحاشيتين ولم يتنبه بحال محمولية الوجود والاولى ان لا تحمل كلام المص على
هذا بل على ان في صورة جعل الوجود محمولا او رابطة يتحقق الكيفيات
الثلث وكذا في صورة جعل العدم محمولا او رابطة واما ان في صورة
جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة وفي صورة جعل العدم رابطة
يكون سالبة فانما يعلم من خارج ووجه التعبير عن محمولية الوجود وجعل رابطة
بعبارة واحدة ان كليهما احال الوجود لانه على تقدير يكون النسبة الخ

وكذا الكلام في التعبير عن محمولية العدم وكونه رابطة بعبارة واحدة

من البين انه اذا اعتبرت سالبة يعني ان المنقول يقتضي ان لا

يكون العدم محمولا بل المحمول على ذلك التقدير لا يكون الا الوجود اذ

على تقدير كونها سالبة لو كان المحمول هو العدم لكان مفادها سلب

العدم والمفروض ان الحكم فيها بانتفاء الشيء هف فهذا الكلام منه

اعتراض على الش بان ما نقله لا يدل على ما هو مطلوبه بل على ما نافيه وكذا ما

ذكره على تقدير التنزل واما المنع الذي ذكره فالظاهر انه ايراد على المنقول

وح يتوجه انه يجوز ان يكون مراد القائل بالعدم العدم المطلق على ما

هو الشائع من غير تقييده بقيد على ما هو المتبادر وح يندفع اكثر ما اورد

عليه ولك ان تجعله ايرادا على الش بان الظاهر ان مراد المص بالوجود والعدم

مطلق الوجود والعدم ليتناول جميع الموجبات والسوالب فالكلام

المنقول انما يدل على مقصد الش لو كان المراد من العدم المذكور فيه مطلق

العدم الشامل للخارجي والذهني والمطلق وح يتوجه المنع في العدم

الخارجي واراد بالتقييد بالقيد الصالح تقييد المحمول به لا تقييد

النسبة والقيد الصالح قد يكون زمانا وقد يكون اذهانا وقوله او كانت

القضية ممكنة عطف على قوله قيد بقيد صالح وكل منهما يتعلق بكل من العدم

الذهني والمطلق لا بالعدم المطلق فقط بان يجعل القضية خارجية على

تقدير جعل العدم ذهنيا لما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات

الثانية ثم التقييد بالقيد الصالح يجعل القضية المذكورة صادقة

لما ان جعل القضية ممكنة يؤثر في صدقها وصحتها ففيه نظر وتامل وغاية

توجيهه ان الممكنة لا يقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان الحكم

عليه بالعدم بالامكان ايضا لم يلزم الا اجتماع امكان الوجود مع امكان

العدم

العدم والممكنان لا تتنافيان ويرد عليه ان الممكنة يقتضي امكان وجود الموضوع

مقارنا لثبوت المحمول فيقتضي امكان مقارنة العدم لوجود الموضوع هف

والحاصل ان ثبوت العدم لشيء غير ممكن لان ثبوت العدم لشيء يستلزم

ثبوت الوجود له في زمان ثبوت العدم له بناء على المقدمة المشهورة من

ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت

المحمول ولا شك ان الوجود لشيء مناف لثبوت العدم له في زمان ثبوت

الوجود له وكل شيء يستلزم منافيه يكون ممتنعا بالضرورة فكيف يكون ممكنا

وما ذكره من التوجيه يجري فيما اذا جعلت القضية فعلية كما لا يخفى

كيف ويصح سلب الاول بالثاني اي في الذهن عند الكل وفي الخارج

ايضا عند من قال بان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له ومتاخر

عنه بالذات وضمير انه راجع الى كون العدم ليس محمولا البتة والمعنى ان

كون العدم ليس محمولا البتة يتضمن عدم تمام التقريب مع انه ليس صحيحا

في نفسه بالضرورة دفعا لتوهم من يتوهم ان الملكة المذكورة ههنا غير

الكيفيات المذكورة في المنطق كصاحب المواقف بناء على ما سيجيء من

توجيه كلامه الذي حاصله ان اطلاق الالفاظ الثلثة على مصطلح الكلام

ومصطلح المنطق بحسب وضعين بيانه ان المص رحمه الله اشار بمحمولية

الوجود والعدم الى ما هو مصطلح اهل الكلام وبكونهما رابطة الى

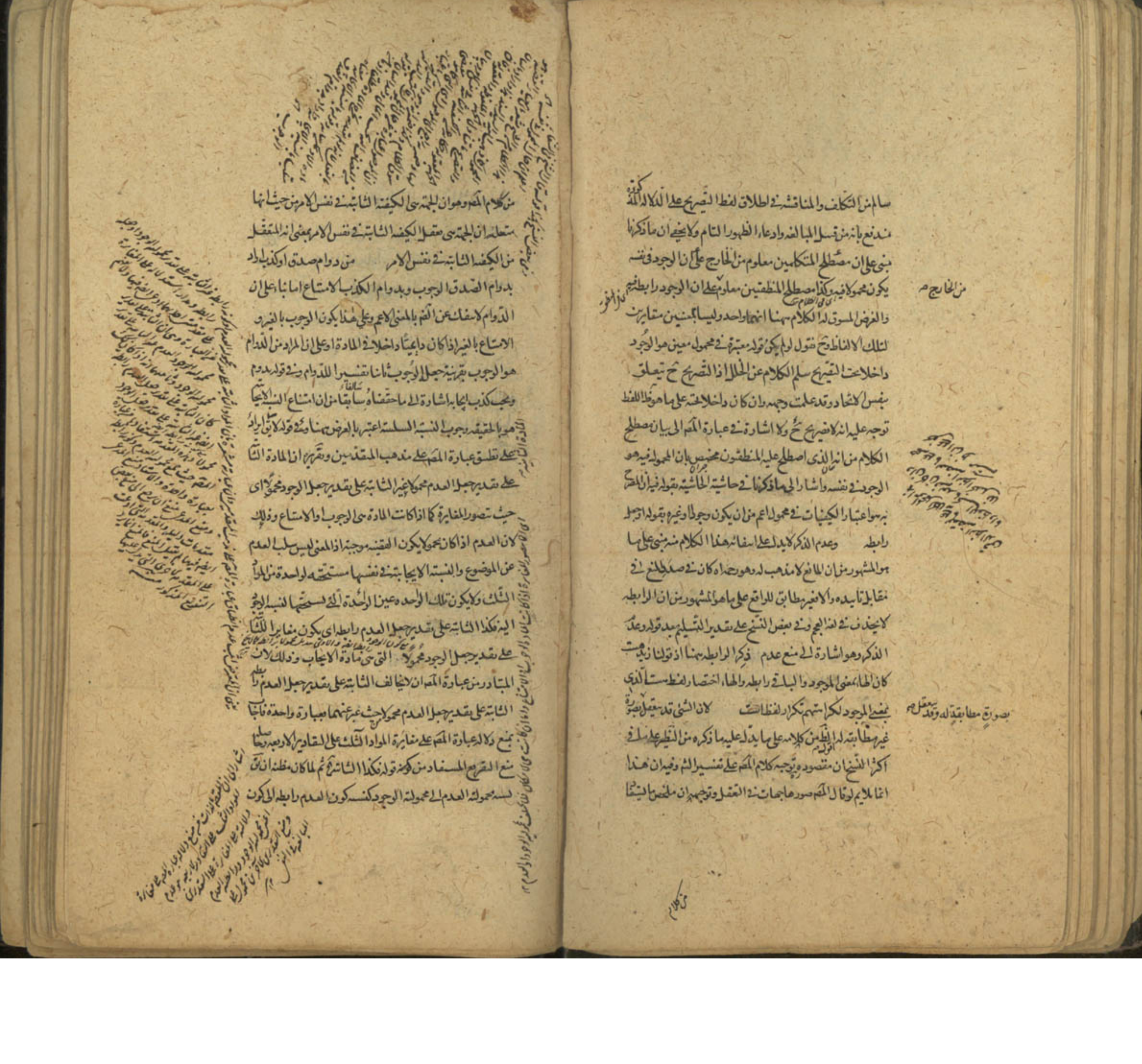
ما هو مصطلح المنطقيين ثم رتب على كل من محمولية الوجود والعدم

وكونهما رابطة تحقق الوجوب والامتناع والامكان بعبارة واحدة

فدل على انهما واحد وليس اطلاق تلك الالفاظ عليهما بوضعين

اذ لو كان مصطلح الكلام معنى آخر ومصطلح المنطق معنى آخر لزم اشتمال

الالفاظ الثلثة في اطلاق واحد في معنيين وهذا اما غير جائز او غير



سالم من التكلف والمناقشة في اطلاق لفظ التصريح على الدلالة كونه
مندفع بانه من قبيل المبالغة وادعاء الظهور التام ولا يخفى ان ما ذكرنا
مبني على ان مصطلح المتكلمين معلوم من الخارج على ان الوجود في نفسه
يكون محمولا فيه وكذا مصطلح المنطقيين معلوم على ان الوجود رابطة فيه
والغرض المسوق له الكلام ههنا انهما واحد وليسا بجنسين متباينين
لتلك الا ان الظاهر ح نقول لو لم يكن قوله معتبرة في محمول معين هو الوجود
داخلا تحت التصريح سلم الكلام عن الخلل اذ التصريح ح يتعلق
بنفس الاتحاد وقد علمت وجهه وان كان داخلا تحته على ما هو ظاهر اللفظ
توجه عليه انه لا تصريح ح ولا اشارة في عبارة المص الى بيان مصطلح
الكلام من ان الذي اصطلح عليه المنطقيون مخصص بان المحمول فيه هو
الوجود في نفسه واشار الى ما ذكرنا في حاشية الحاشية بقوله فيه ان المص
به هو اعتبار الكيفيات في محمول اعم من ان يكون وجودا وغيره بقوله او جعل
رابطة وعدم الذكر لا يدل على انتفائه هذا الكلام منه مبني على ما
هو المشهور من ان المانع لا مذهب له وهو صرح بانه كان في صدد المنع في
مقابلة تأييده والا فغير مطابق للواقع على ما هو المشهور من ان الرابطة
لا تحذف في لغة العجم وفي بعض النسخ على تقدير التسليم بعد قوله وعدم
الذكر وهو اشارة الى منع عدم ذكر الرابطة ههنا اذ قولنا زيد هست
كان الهاء بمعنى الموجود والباقي رابطة والهاء اختصار لفظ هست الذي
بمعنى الموجود لكراهتهم تكرار لفظ هست لان الشيء قد يعقل بصورة
غير مطابقة له الظاهر من كلامه على ما يدل عليه ما ذكره من التطير على ما في
اكثر النسخ ان مقصوده توجيه كلام المص على تفسير الش وفيه ان هذا
انما يلائم لو قال المص صورها جهات في العقل وتوجيه ان ملخص ان التقابل

من الخارج م

بصورة مطابقة له وقد يعقل م

كلام

من كلام المص وهو ان الجهة هي الكيفية الثابتة في نفس الامر من حيث انها
متعلقة ان الجهة هي تعقل الكيفية الثابتة في نفس الامر بمعنى انه المتعقل
من الكيفية الثابتة في نفس الامر من دوام صدق او كذب اراد
بدوام الصدق الوجوب وبدوام الكذب الامتناع اما بناء على ان
الدوام لا ينفك عن الضرورة بالمعنى الاعم وعلى هذا يكون الوجوب بالغير او
الامتناع بالغير اذا كان دائميا داخلا في المادة او على ان المراد من الدوام
هو الوجوب بقرينة جعل الوجوب ثانيا تفسيرا للدوام وفي قوله بدوام
وجب كذب ايجاب اشارة الى ما حققناه سابقا من ان امتناع النسبة الايجابية
هو بالحقيقة وجوب النسبة السلبية اعتبر بالعرض ههنا وفي قوله لا ينافي اراد
على تطبيق عبارة المص على مذهب المتقدمين وتقريره ان المادة الثابتة
على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا اي
حيث تصور المغايرة كما اذا كانت المادة هي الوجوب والامتناع وذلك
لان العدم اذا كان محمولا يكون القضية موجبة اذ المعنى ليس سلب العدم
عن الموضوع والنسبة الايجابية في نفسها مستحقة لواحدة من المواد
الثلث ولا يكون تلك الواحدة عين الواحدة التي تستحقها النسبة الوجودية
اليه فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة اي يكون مغايرا للثابتة
على تقدير جعل الوجود محمولا التي هي مادة الايجاب وذلك لان
المتبادر من عبارة المص ان لا يخالف الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة
الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا حيث عبر عنهما بعبارة واحدة فاجاب
بمنع دلالة عبارة المص على مغايرة المواد الثلث على التقادير الاربعة بل
منع التفريع المستفاد من كونه قوله فكذا الثابتة ثم لما كان مظنة ان
نسبة محمولية العدم الى محمولية الوجود كنسبة كون العدم رابطة الى كون

الوجود رابطة فكما ان المواد في الاوليين متغايرة فكذا في الثانيين اجاب

بالمنع وقال لم لا يكون الثابت على تقدير محمولية العدم الخ هذا واعلم ان

الجهة في السالبة عند القدماء ايضا كيفية عقلية عارضة لنفس النسبة

السلبية بخلاف المادة نعم لو حمل عبارة المص على مذهب القدماء

لكان المعنى واذا حمل العدم او جعل رابطة ثبت كيفيات ثلث

في نفس الامر وهي بعينها الكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب

تسمى مادة وكيفيات ثلث اخر في العقل مغايرة للكيفيات الثابتة

على تقدير الايجاب تسمى جهة ولا يخفى ان حمل العبارة على هذا المعنى

مستبعد جدا ظاهر في الدلالة على الحصر ودلالته على الحصر بناء

على ان القائل ارجع الضمير الى الكيفيات الثلث مطلقا فح لو كان

الكيفيات فيها لم يصح لانه من قبيل حمل بعض الاجزاء الغير المحمول على الكل

وحصر الكل على بعض الاجزاء واجاب بان الضمير راجع الى الكيفيات

الثلث ثم لما كان حصر الكيفيات الثلث على خصوص الوجوب والامتناع

والامكان وحملها عليها لم يستقم قيدها بالمذكورة ثم لما استشعر ان

لاحد ان يقول ح يلزم حصر الشيء في نفسه وحمله عليها تمسك باختلاف

العنوان بان تلك الثلثة معبر عنها في جانب المقصور والموضوع بعنوان

الثابتة في كل قضية وفي جانب المحمول والمقصور عليه بخصوصياتها

وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع هذا معطوف على قوله

كانت مادة القضية ويكون دليلا آخر لبطلان اللازم وسند الكلام

من المعترض يحتمل وجهين احدهما ان هذه القضية كاذبة وكذبها لا

يكون الا لعدم مطابقة الجهة للمادة وعلى هذا يرد عليه ما اورده

الشارح بقوله وايضا هذه القضية كاذبة على اي حال اي سواء فسر الجهات

بالكيفيات

بالكيفيات المطابقة للواقع او بالكيفيات المعقولة مطلقا واذا كان

كذلك لا يكون كذبها لعدم مطابقة الجهة للواقع بل لعدم مطابقة الكيفية

التي اعتبرها العقل سواء تسمى جهة او لا للكيفية التي في الواقع وثانيهما

انهم حكموا بان كذبها لعدم مطابقة الجهة للواقع فعلم انهم لم يريدوا

بالجهة الكيفية الواقعية ويكون جهة هذه القضية عندهم هو الامكان

الخاص وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح وحاصل ما اجاب عنه السيد

المحقق ان المص ليس بصدد ضبط الجهات بل لما اطلق على الكيفيات

الواقعية انها مواد باعتبار انها واقعة اراد ان يشير الى انها باعتبار انها

في العقل تسمى جهات ولا ينافي ذلك ان يكون الكيفيات الثلث بل

ساير الكيفيات يسمى جهة باعتبار انها في العقل وان لم يكن متحققة في

نفس الامر وعلى هذا يندفع ما اورده الشارح عليه من لزوم المخالفتين واما ما

نقل عن الشارح في توجيه كلام المص لدفع لزوم المخالفة الاولى بانه اراد اذا حمل

الوجود او جعل رابطة ثبت كيفيات ثلث في نفس الامر وفي العقل

يسمى ما في نفس الامر موادا وما في العقل جهات فانما يكون موجها

لو قال المص وجهات في العقل بالواو ويرد على قوله يستلزم بطلان

امرين مسلمين عند الكل انه لا يلزم الا بطلان اطلاق اللفظ في الموضعين

نظرا الى الاصطلاح الجديد وهذا لازم لكل اصطلاح جديد وليس فيه

بطلان مسئلة او كلام مسلم عند الكل هذا ومما يناقش عليه ايضا بان

القائل المذكور جعل الثاني لزوم كون الجهة مطابقة للواقع دائما مستدلا

على بطلانه بوجهين والتوجيه الذي ذكره رحمه الله ينبغي ان يكون الثاني

متعددا الا ان يقال ان ما ذكره رحمه الله مآل كلام هذا القائل ووجه قوله

بل يلزم على هذا التوجيه ان لا يكون هذه القضية موجهة اشارة الى ان

ماذكره الش ان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون
الض ليس على ما ينبغي لان عند المص على هذا يكون الجهة هو الكيفية
الواقعة من حيث انها في العقل لا مطلقا فينبغي ان نقول يلزم ان
لا يكون هذه القضية موجهة على رايه اقول لعل غرضه ان
المتكلمين يطلقون عليها الواجب لذاتها حاصله ان غرض
صاحب المواقف ان هذه الالفاظ الثلثة صارت حقيقة عرفية في
اصطلاحهم فيما يكون المحمول فيه هو الوجود في نفسه ومعنى قوله
والا لكانت لوازم المهية واجبة لذواتها انه لو لم يكن الواجب في عرفهم
ما يخص بالوجود في نفسه لكانت لوازم المهية واجبة لذواتها اي يصح اطلاق
الواجب عليها في عرفهم حقيقة بلا قرينة والتالي بط وقيد لذاتها بناء
على ان لوازم المهية واجبة لذوات المهيات ويكون المراد بقول صاحب
المواقف واجبة لذاتها واجبة لذوات المهيات وهذا اي قيد لذاتها
اشارة الى ان كلامه في الوجوب الذي هو صفة الوجود دون الذي هو صفة
للذات والا لينبغي ان يقول والا لكانت المهيات الملزومة واجبة
ولكن لا يخفى ان الاولى ترك قيد الذات في الموضعين وقوله من غير ان
يصير مجازا في غيره معناه من غير ان يصير مجازا في افراد غير هذا البعض
من حيث انها افراد لمسمى هذا اللفظ لا من حيث الخصوص لانه مجاز
البتة او اراد بغير هذا البعض غير الافراد المفهوم ونقل عنه في توجيه
التامل وجهان احدهما انه يمكن ان يشتهر اصطلاح جديد بهذه الالفاظ
اي صار الوجود في الاصطلاح الجديد حقيقة عرفية في الخارج
وهذا مع انه كلام على السند الاخص يرد عليه انه وقع على صورة
المنع فيلزم المنع بالمنع وثانيهما انهم قد يطلقون الوجود على

المعنى

المعنى الاعم بخلاف تلك المواد يعني انهم يطلقون الوجود على المعنى الاعم
بلا قرينة بخلاف تلك المواد لانها لا يطلق على المعاني العامة الا مع قرينة
وهذا يدل على انها صارت مجازات في تلك المعاني الش اذ
عرفوا الوجوب بهذا الوجه لبان لزوم الدور اولى مما ذكره قدس سره
في حاشية التجريد حيث قال عرفوا الواجب بالممتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه
والممتنع بالواجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه
فقد اخذ كل من الثلثة في تعريف الآخر وانه دور لان المراد من
الامكان المذكور في تعريف الواجب والممتنع هو الامكان العام والامكان
الذي عرف بالوجوب او الامتناع انما هو الامكان الخاص فلا دور
فان اكثرها يرد ههنا منها ان الموجود غير الوجود ما للذات ومنها ان
كثيرا من المفهومات ما يحمل على انفسها ايجابا كالكلي والمفهوم وما عداها يحمل
على انفسها سلبا هذا ولو قال الش هذا تقسيم للذات بالقياس الى
الوجود المغاير لتم الكلام ثم لا يخفى ان التقرير الذي اورده الش في
السؤال لا يلائم ما قرره في القسمة اذ اللازم منها كون الواجب ما
يقتضي ذاته نسبة الوجود اليه لا ما يقتضي ذاته الوجود ومنشاؤه تغير
التقرير الش القديم للتقسيم حيث قال الواجب مفهوم يقتضي ذاته
وجوده ثم على ما ذكره هذا الش كان النقض عام الورود اذ يلزم منه كون
ثبوت الشيء لنفسه ليس واجبا وضروريا والجواب مشترك فتامل
والامر فيه هين اذ ثبوت الشيء لنفسه غير معلل ابدا اصلا وقول الش
القديم تعالى عن ذلك مشعر بعدم صحة اطلاق الممكن بهذا المعنى على
الواجب وليس كذلك اذ يصدق عليه ان ذاته غير مقتض لوجوده وعدمه
نعم ليس للامكان المقابل للوجوب والامتناع اي الامكان الخاص معنى

(اوبمالايمتنع وجوده ولا عدمه هو)

في عرفهم يطلق على الواجب ولعل مراده هذا ولعل نقل التقسيم الثاني
من الحكماء ليبتني عليه الايراد الذي ذكره لان التقسيم الثلاثي كان
للمتكلمين فان قيل فح لا وجه للايراد لان خروج ذات الواجب
على مذهب الحكماء عن تقسيم المتكلمين غير محذور قلنا حاصل
الجواب يرجع اليه اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح
بحيث التزم ان القسمة بحسب الاحتمال العقلي يكون التقسيم الحقيقة
للممكن اي المقسم ح وان كان اعم من الممكن بحسب المفهوم كان مساويا
له بحسب الحقيقة والواقع او المراد كان المقصود من التقسيم تحصيل الممكن
لا الواجب وانما قسم بحيثا الكون في الاعيان الى قسمين دون الكون
في النفس لان الكون في النفس لا يصلح ان يكون قائما بنفسه حتى يكون
الشيء واجبا بالذات باعتبار الوجود الذهني وهو ظ ومدخلية الحس
في الحكم بان الكون لشيء باعتبار انه يعلم بالحس وجود هذا الشيء
او باعتبار ان بمدخلية الحس يعلم تركيبه او حدوثه فيعلم امكانه فيعلم
ان الكون زائد عليه لا عينه والا لكان واجبا لذاته وما ورد بقوله نسبة
الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه تشبيه لنسبة الاعلى بالنسبة الثانية
من دون ملاحظة خصوصية الطرفين والمراد ببعض المحققين على ما نقل عنه
مولانا زين الدين ابن صدقة واراد الشيخ بمجرد الوجود بشرط سلب الماهية
معروضه لا مفهومه ومقصوده منه تعيين الوجود الواجبي من بين الوجودات
بانه الوجود الذي لا يحتمل تبدله بالعدم ولا يقارنه شيء من الاوصاف الى الحقيقة
وفي بعض النسخ ان الوجود المطلق المشترك فيه وفي بعضها انه بالضمير
والضمير للشان وقوله هذه صفته اشارة الى انه مجرد الوجود فان كونه
مجرد الوجود الخاص صفته ويحتمل رجوعه الى الاول الذي هو عبارة عن

فلا وجه

الواجب

تحتمل جعل الصفة عبارة عن اشتراط سلب ساير الاوصاف
عنه والاول الظاهر في جانب الارجاع والاشارة واراد المص في عبارة
شرح الاشارات بالدخول في مفهوم الذات ما بيناه ولذا النفسية
ولهذا قال والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب ويمكن
ان يق انه رحمه الله فرق بين الدخول في مفهوم ذات الواجب والدخول
في نفس الذات والمفهوم من الواجب ليس هو الوجود الصرف بل
الوجود مع الاوصاف الذي يمتاز بها عن ساير الوجودات فيصير الوجود
جزء المفهوم منه وان كان عينا لذاته ولما كان هذا المعنى اعم من المراد
بينه بقوله بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته وبعد هذا البيان وان كان
يرا اي ان ترتب التالي على المقدم كان لغوا لكن الاضراب بقوله
بل هو عارض له ربما يصلحه واستفادة كون الواجب معرى عن جميع
القيود والاعتبارات من كلام الشيخ حيث قال بشرط سلب ساير
الاوصاف وسلب الزوايد وقوله وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة لفظ
وما سوى لفظ الموجود لهذا المعنى ان اسم المفعول لمن وقع عليه وعلى هذا
التحقيق بحصول الوقوع لان المراد بالوقوع تعلق ما عدا القيام وبهذا
كان تعديتنا قيس على هذا التحقيق ان التعلق نسبة فرع وجود الطرفين
فكيف يكون الموجودية به والجواب لا يخفى على الفطن وفائدة هذا
السؤال بعد ما سبق حيث قال وتحقيق مذهب الحكماء ان معنى
الموجود عندهم الخ انه لما قال سابقا ان الموجود يطلق عندهم على ما
يتناول المعنيين سال ثانيا عن كشف هذا المعنى الشامل وتحصيل
مفهومه واشار اليه اخرا حيث قال والغرض تحصيل معنى مشترك فيه
حاصل الجواب اختيار الشق الثالث وتحميل الاول والثاني بتكلف لا يخفى و

وهو ان نعني [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
الموجودة [illegible]
[illegible]
الوجود [illegible] الذات [illegible]
[illegible]

اشار بقوله والفرق بين الوجود القايم بذاته الخ تحقيق المقال ودفع
الاشكال لبيانه انه ربما استشكل وقيل ان مفهوم الوجود المطلق اذا
قيس اليه تعالى لايخلو من ان يكون عينا له او جزءا له او خارجا عنه عارضا له
ولا مجال للاول اذ قد ثبت ان هذا المعنى العام المشترك فيه زايد على
الجميع وايضا انه معقول ثان فكيف يتصور ان يكون عين ذاته تعالى ولا سبيل
الى الثاني لهذين الامرين وللزوم التركيب المستلزم للامكان فتعين
الثالث وهو مذهب الاشاعرة وايضا سيبطل هذا فيلزم نفي وجوده
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا الدليل الدال على عينية الوجود لو تم لدل
على عينية الموجود له تعالى لا الوجود اذ كونه تعالى وجودا لا يستلزم استغنائه
عن الغير في موجوديته ودفع الاشكال ان الوجود ان كان قائما بالغير
يكون وجودا للغير بالغير موجودا به كما في الممكنات وان كان قائما بذاته
يكون وجودا لنفسه ونفسه موجودة به فالموجود المشتق من الوجود الذي
هو عينه ايضا عينه ولا تفاوت بين الموجود والوجود القائم بالنفس الا بالاعتبار
وح نقول ان اريد بالموجود المقيس الى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق
نختار انه عارض له تعالى لكن الموجود المأخوذ من الوجود الذي هو عينه
ويكون موجوديته وترتب الآثار عليه باعتبار هذا الوجود الذي هو
عينه وح يظهر الفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشاعرة اذ عندهم
موجوديته تعالى بالوجود الزائد ولم يكن مما سيبطل اذ ما سيبطل ان يكون
موجوديته تعالى بوجود زائد على ذاته لا ان يكون الوجود المطلق زائدا على
ذاته وان لم يكن موجوديته تعالى به والدليل الدال على عينية الوجود له تعالى
انما يدل على عينية ما يكون موجوديته تعالى به لا على عينية الوجود المطلق
الذي ليس له دخل في موجوديته تعالى بقي ههنا شيء وهو انه قد حقق سابقا

ان ليس ذاته فردا من الوجود المطلق حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود
انه نائب مناب فرد الوجود فان مصداق حمل الموجود على الممكنات
الحصص العارضة لها وفي الواجب ذاته وما ذكر من اقاويل الحكماء
يدل ظاهره على انه فرد للوجود المطلق والظاهر انهم تسامحوا في
هذا الاطلاق كيف والمفهوم من الوجود عرفا لا يصلح حمله مواطاة
على موجود اصلا ويمكن ان يقال ايضا مرادهم من الوجود مبدأ الآثار لا المعنى
المصدري النسبي الغير المحمول على الموجودات وح لا يتوهم كونه تعالى ليس فردا
منه ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى
شاملا للواجب والممكن لم يذهب احد الى انه المعنى المشترك فيه ووجه اشتراك
الموجود بان بين ههنا معنى مشتركا بينهما وان لم يكن معنى حقيقيا لفظ
الموجود لان الدليل على اشتراك الموجود يدل على اشتراك الكل في
معنى يكون موجودية الكل به وليس موجوديته تعالى بالوجود المطلق ثم القول
بتحقق الحصة من الوجود المطلق في الواجب تعالى ثم انه قد حقق ان ليس دخل في
موجوديته تعالى ولا حاجة اليه في ترتب الآثار لتقريب معنى موجوديته الى
افهام المرام بان ذاته مبدأ انتزاع ذلك المفهوم وتحاشيا عن عدم
مراعاة ما يحكم به الخواص والعوام من صحة اطلاق الموجود عليه تعالى
الامكان وايضا لتوجيه قولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده هذا ثم ان
المراد بالابعاد الثلثة في تعريف الجسم المراد منه الصورة الجسمية الجسم التعليمي
لما تقرر عندهم انه عارض للصورة الجسمية لا المعنى المشهور اي الخطوط
الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم لان هذا المعنى لا يعرض للصورة لذاتها
بل عروضها لذاتها انما هي بالنسبة الى الجسم التعليمي ولما كان هذا التعريف
للصورة الجسمية حقيقة كان ينبغي اعتبار جعله ومنعه بالقياس اليها لا

بالقياس الى ما جعل تعريفا له على سبيل المسامحة اى الجسم الطبيعى ومن
ههنا وهو ان هذا التعريف وان كان تعريفا للصورة الجسمية حقيقة الا
انهم تسامحوا وجعلوه تعريفا للجسم الطبيعى ومن ههنا يندفع ما توهم
من ان هذا التعريف لو كان للصورة فالاحكام المثبتة المذكورة
بعده كان احكاما للصورة مثل تركبه من الهيولى والصورة لما
علمت ان المعرف هو الجسم الطبيعى والمعرف معرف للصورة حقيقة
جعل معرفا له مسامحة وما بعده اشارة الى عينية الوجود للواجب
هذا القائل جعل الوجوب بحمل قوله اقتضاء الذات
لثبوت احدهما لا على التعيين على معنى ان الوجوب نسبة المفهوم
المردد بين الوجود والموجود كما هو الظ جعل قوله حتى يكون اشارة
الى المحذور اللازم من كون مفهوم الوجود والموجود معا محمولا فى
القضية المخصوصة وهو قولنا هذا موجود بالضرورة فاعترض تارة بمنع الملازمة
واخرى بمنع بطلان التالى والظ من عبارة الش ان قوله حتى يكون
اشارة الى لزوم مط الخصم فاندفع منع بطلان التالى الا ان يق
ليس مراده ان الش جعله محذورا مع انه ليس فيه محذور بل مراده انه
ليس مط الخصم ذلك اى كون الوجوب كيفية نسبة الوجود والموجود
معا اى على سبيل الترديد بان يكون المحمول القدر المشترك بينهما
كما فهمت من كلامهم واشرنا اليه ثم ذلك حتى يكون ح على انه لو سلم
انه اراد ذلك فما ذكرت من الدليل على ابطاله من ان المحمول فى
القضية الواحدة لا يكون مفهوم الوجود والموجود معا لا يجرى فيه اذ
المحمول على هذا التقدير هو القدر المشترك بين الوجود والموجود
وهو مفهوم واحد ثم لو جعل المحمول تارة هذا وتارة ذاك حتى

يكون

يكون حمله شبيها بالمنفصلة كان متعدد المحمول وانما قال وان الزم
جوازه اى جواز كون الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد فى بعض الاوقات
لا دائما لان الزام كون الوجوب دائما كيفية نسبة المفهوم المردد يقتضى
ان لا يلزم كون ذاته تم وجب له كونه موجودا بل انما وجب له ذلك المفهوم
المردد هف ويمكن ان يق مراد الش باحدهما لا على التعيين ليس المفهوم
المردد بل ما جعله الاستاد مراد القائل وحمل العبارة على هذا الغير
بعيد غاية البعد وصار حاصل كلامه انهم جعلوا الوجوب كيفية لنسبة
قضية مخصوصة من حيث المحمول كما يظهر مما نقله والمحمول فى القضية
الواحدة لا يمكن تعدده بان يكون تارة الوجود وتارة الموجود والا
لتعددت القضية حتى يلزم ما هو مطلوبك وهو كون الوجوب تارة
كيفية نسبة الوجود الى الموضوع وتارة كيفية نسبة الموجود اليه ولو قيل
عليه يجوز ان يكون كيفية لنسبة المفهوم المردد قلنا فح يلزم ان يكون مراده
من الوجود الوجود والموجود معا وهو تكلف تام بعيد عن الاذهان
وتوجيه كلامهم بهذا تعسف ظ الش وايضا يلزم على هذا
التقدير ح فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون الوجودات الخاصة للممكنات
حصصا للوجود المطلق فلا يتصور اقتضاؤها لصدق المطلق عليها
اذ الذاتى لا يعلل ثبوتها للذات بالذات واما ثانيا فنقول لو سلم ان
الوجودات الخاصة افراد حقيقية للوجود المطلق وان الوجود عرضى لها
لكن يجوز ان لا يقتضى الوجود الخاص صدق المطلق عليه بل المقتضى
شئ آخر ولو سلم ان المقتضى هى الوجودات الخاصة فيجوز ان لا يكون تلك
الوجودات مستقلة فى الاقتضاء اذ المعدوم المطلق لا
يحكم على شئ اذ لا بد من تصور المحكوم به والتصور هو الوجود الذهنى



او المراد ان المعدوم المطلق لا شئ لا مر في الواقع لما سيجيء
في كلام الشيخ وههنا مقدمة اخرى مطوية في الكلام وهي ان الممتنع
المطلق معدوم مطلق وهذا مما هو مصرح بها في كتب القوم فان
قلت المذكور في كتبهم هو ان الممتنع المطلق بمعنى ما يقتضي كونه معدوما
مطلقا معدوم مطلق لا ما يقتضي ذاته كونه عدما مطلقا كما فيما
نحن فيه قلت كون الممتنع المطلق معدوما مطلقا مما اطبقوا عليه
بحيث لا يمكن لاحد ان يقول بعض الممتنع المطلق ليس بمعدوم مطلق
فلم يمكن توجيه اصطلاحهم في الممتنع بهذا الوجه وعلم انهم لم يريدوا با
لممتنع ما بينا ولهذا المعنى وهو المط ثم كون النسخة الثانية اولى
لموافقة قرينة وهو الوجود الخاص للممكن وكونه اظهر لان كون العدم الخاص
للممكن ممتنعا مطلقا اضافة اظهر من كون العدم الخاص للممتنع ممتنعا
مطلقا   لا يخفى عليك بعد ما سبق ان اعلم ان الظاهر من قوله
في الشرح وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق في
ان موجوديته به وحمل الش عليه وجعل وحمله راجعا الى ما حققه سابقا
من ان موجوديته انما هو بالوجود الذي هو عين ذاته يحمل عبارة
على خلاف الظ ولا يرد على الش انه اذا لم يكن اتصافه بالوجود
الخاص اشتقاقا فكيف يصدق انه يلزم ان يكون الواجب
ثم موجودا بوجودين ولانه اذا لم يصدق الوجود على الواجب بحمل
الاشتقاق لم يصلح ماده لو ان الواجب موجود بذاته لان مراده
انه ليس اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا فاشار الاتصاف المطلق
فان الاتصاف بالخاص من قبيل قيام الشيء بنفسه مجازا بخلاف
الاتصاف بالعام اشتقاقا فانه من قبيل قيام الشيء حقيقة

ومرتبة الجزء الاخير لا يخ من القسمين كه اى بعروض الوجود
الذي مقتضى الذات او الغير لكن لا بعروض ذلك الوجود الذي هو عين
الجزء والا لم يكن وجود القسم بالغير كما مر بل بعروض وجود آخر وموجودية
المجموع ليس الا موجودية الجزئين فيلزم التركيب والحاصل ان الموجودية
مرتبة بعلاقة غير الوجود بلا ما بعلاقة العينية والقيام بالنفس
او بالعروض ويمكن ان يق انه ان هذا المجموع داخل في احد القسمين الاخير
لان مجموع الوجودين اللذين احدهما عين احد الجزئين والآخر عارض للجزء
الآخر بالنسبة الى المجموع مغاير ليس عينه ولا جزءه وموجوديته انما هي به
نعم لو اعتبر فيهما عروض الوجود لم يكن داخلا والش لم يعتبره
اذ لو كان مراده التقسيم القائل في الممكن فان قلت يجوز ان يكون تقسيم الكل
الى الاجزاء قلت الشايع المتعارف في التقسيم تقسيم الكلي الى الجزئي كما
صرح به وايضا الجمع المعرف باللام في المشهور مفاده الاستغراق
والعموم بمعنى كل فرد فرد لا كل الافراد   لانا نقول مراده ان هذا الت
لا يتم يجوز التقسيم ايضا لان الظ الشايع في التقسيم ان يكون الاقسام
اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر   الش فانا الوجوب عبارة
انه لا يبعد ان يق مراد المص ان الوجوب شريك للامتناع في اطلاق
اسم الضم والاختلاف بالايجاب والسلب بمعنى ان الوجوب اذا كان
ضم الايجاب كان الامتناع ضم السلب وبالعكس وعلى ما ذكره الش يكون
كلام المص منطبقا على راي القدماء كما صرح به الش في الحاشية مع انه
وجه كلام المص في اول بحث المواد على مذهب المتاخرين وايضا الش في
مقام البيان لا يخفى ان يخالف اللف وايضا لا يلايم ما بعده وكل منهما يرد
على الآخر وعلى ما ذكرناه تتلايم اجزاء الكلام   الش اقول لم يرد به

ينبغى ان لا يخالف

تصادقا الوجوب المطلق فيه بحث لانه ان اراد بالمقيدين بالوجود والعدم
وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فكلام المص والسيد لا يحتمل ارادة تصادق
المطلقين بهذا المعنى وما ذكره السيد س سره من الدليل على عدم
التصادق يدل على عدم تصادق المقيدين وان اراد تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم المقيدين بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع
في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة حتى يلزم
جواز تصادق الكيفيتين وان اريد ان الوجوب والامتناع بعد التقيد
بالوجود والعدم او بذات واحدة خرجا عن كونهما كيفيتين لنسبتين
متغايرتين وصارا متصادقين فتصادقه غني عن البيان وما ذكره في حاشية
الشرح فمع انه يرد عليه انه لم يوافق ما ذكره في الشرح لان ما ذكره في
الشرح مبني على اختلاف القضيتين في الامتناع والوجوب تحصيلا
وعدولا مع الاتفاق ايجابا وما ذكره في الحاشية مبني على اختلافهما ايجابا
وسلبا مندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضم ما يقابل تلك النسبة
والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل النسبة المقابلة لتلك النسبة
بل ضم مقابل تلك النسبة يصير منشأ لكيفية عارضة لتلك النسبة عبارة
عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان فكذا كيفيتاهما
وما ذكره من القياس الفقهي فغير مقبول في المقامات البرهانية
سيما في مقابلة البرهان واراد بكون الاكرام وصفا للاعداء والاهانة
وصفا للاولياء تعلقهما بالاعداء والاولياء وحمل الاكرام والاهانة
على المصدر المبني للمفعول يأباه ما ذكره الاستاد في الحاشية
في توجيه كلام الش هذا والحق ان ما ذكره الش في الحاشية يدفع ما اورده
السيد من الدليل لان كلامه س سره في التغاير بالذات بين الوجوب

والامتناع والحق اتحادهما بالذات على ما حققناه سابقا فهم يندفع
ما ذكره في الحاشية بان امتناع الوجود وان كان متحدا بالذات
مع وجوب العدم مثلا لكن ضم مقابل النسبة انما كان امتناعا من
حيث انه معتبر بالعرض في هذه النسبة وبعد هذا الاعتبار صار
مباينا له باعتباره في ذاته كما في حركة السفينة وجالسها فان حركة
جالس السفينة وان كان متحدا بالذات مع حركة السفينة لكن من
حيث هي معتبرة بالعرض في جالسها صارت مباينة لنفسها من حيث
هي معتبرة بالذات والحركة بالعرض اسم لها من حيث اعتبارها بالعرض
وان صح ان يق حركة السفينة هي حركة جالسها فتامل ولا
يخفى ان تصادق المقيدين ايضا لا يخفى عليك ان ليس معنى كلام
الش على هذا التوجيه ان المطلقين لا يتصادقان على نحو التصادق
المعتبر في القضايا الطبيعية والمقيدين يتصادقان على نحو تصادقها
حتى يرد عليه ما اورده بل معناه على هذا ان المطلقين من حيث
الاطلاق لا يتصادقان حتى يصير القضية طبيعية انما يتصادق المقيدان
فيكون القضية متعارفة والحاصل انه اراد بالمطلقين ما هو موضوع
القضية الطبيعية ويمكن توجيه كلام الش بوجه آخر بان يق مراده بتصادق
المطلقين تصادق كل من افراد كل منهما على كل من افراد الآخر على نحو
القضايا المتعارفة وح ظهر عدم تصادق المطلقين ضرورة انه لا يصدق
كل وجوب وجود مثلا عين كل امتناع عدم فتامل او يق اراد بالمطلق
ان يؤخذ بشرط عدم الاضافة يكون كل وجوب وجود امتناع العدم
وهما المراد بالمطلقين كما فهم من عبارة الش او يق اذا كان كل وجوب
وجود امتناع العدم وبالعكس وكذا كل وجوب عدم امتناع الوجود

والحركة بالذات اسم لها من حيث
اعتبارها بالذات ولهذا لم
يصح ان يق الحركة بالذات حركة
بالعرض صح صح

وبالعكس فيلزم كون الشيء كل وجوب امتناع وبالعكس ثم لا يخفى ان
الصادق في مثل هذا ينبغي حمل هذا الكلام على التحقيق لا الايراد على
الشارح والايراد عليه ان الشارح لم يدع التوقف المذكور مطلقا بل فيما نحن
فيه وهو كذلك كما لا يخفى تامل والامر في ذلك سهل اى الامر
في حمل كلام السيد على المنع وتوجيهه به هين وذلك بان يق مراد
السيد انه لا يحتمل كلام المص على ظاهره لانه يحتمل ستوجه المنع حينئذ والشارح
حمل عليه وتصدى لدفع هذا المنع ويؤيده ان الشارح لم يتعرض في الشرح
لمنع شيء من مقدمات السيد السند بل ظ كلامه انه اورد قياسا
نقيضا لاثبات المقدمة التي توجه المنع عليها الشارح لما بيناه
آنفا هذه الحوالة لم يكن في كلام السيد قدس سره وتوجيهها لا يخلو عن
تعسف لا يخفى ثم ما ذكره السيد من الدليل لا يجري ههنا وكذا ما
ذكره الشارح هنا في الشرح والحاشية فتامل المص وقد
يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال هذا يحتمل امرين احدهما ان يكون
الاستقبال ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان هو الحال وثانيهما
ان يكون الاستقبال ظرفا للامكان والظاهر ان مرادهم هو الاول
وح لم يرد ما اورد على الدليلين بقوله ورد وذلك لان الحال
ليس ظرفا للوجود في المستقبل او العدم في المستقبل والا
لاجتمع الحال مع المستقبل فليس ظرفا لوجوب الوجود او العدم
في المستقبل لان وقوع الواجب لا ينفك عن وجوبه فلو كان الحال
ظرفا لوجوب وجوده في المستقبل مثلا كان ظرفا لوجوده فيه نعم
نعم يكون الحال ظرفا لوجوده في المستقبل بمعنى انه اذا جاء المستقبل
كان موجودا فيه وهذا بالحقيقة يرجع الى كون الحال ظرفا لاستعدا

وجوده في المستقبل لا لنفس وجوده واذا لم يكن الحال ظرفا لاحد
من الوجودين كان ظرفا لسلبهما وهو الامكان الاستقبالي الذي
ادعوا انه الامكان الصرف الذي لا حكم فيه اصلا وبما قررنا ظهر لك
دفع الرد عن الدليلين لا يق اذا لم يكن في الحال موجودا في المستقبل
صدق انه في الحال معدوم فيه لانه غير تم بل الصادق نقيضه وهو
انه ليس في الحال موجودا في المستقبل وهذا اعم مما ذكرتم ثم لا يخفى
انه اذا اخذ بالنسبة الى الماضي يحقق الامكان الصرف بمقتضى
هذا التحقيق لانه ليس في الحال موجود في الماضي ولا معدوم
فيه الى اخر ما ذكرنا فينتقض الدليلان ويمكن ان يق هناك لا
يتخلف الدعوى حتى يتوجه النقض بل الامكان الصرف يحقق
بالنسبة الى الماضي كما يحقق بالنسبة الى المستقبل الا انهم لما
راوا ان الوجود في الماضي مثلا وان لم يكن واجبا في الحال لكنه
قد يحقق اتصافه بالوجود في الماضي ودفع هذا الاتصاف بهذا
الوجود وان لم يكن في الحال الذي اعتبر الامكان والوجوب بالنسبة
اليها واجبا لكنه قد قارن الوجوب في الجملة بخلاف ما اذا اخذنا
بالنسبة الى الاستقبال خصصوا الاستقبال باخذ الامكان
الصرف بالقياس اليه ثم قول الشارح بل نقول الحوادث مستندة
الخ دليل اورده السيد المحقق قدس سره على اثبات تعين احد الطرفين
في المستقبل ولا يخفى ان فيه شبهة مصادرة لان من لا يقول
بتعين وجود الممكن او عدمه في المستقبل كيف يسلم تعين وجود
الانتهاء او عدمه في المستقبل لا يكون ممكن الوجود لذاته
الى ان المراد من الثبوت ههنا ان يكون من شانه الوجود الخارجي

بالقياس

وبالعدمي ما لا يكون من شانه الوجود الخارجي لا الموجود والمعدوم
بالفعل وهذا مما يغفل عنه كثيرون   الشارح ونقل الكلام
اليه وقد ذكر المحقق الشريف ههنا ايرادين احدهما انه يجوز
ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب ثبوتيا موجودا في
العين والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا والجواب عنه ان هذا
الكلام كما اشار اليه الشارح في الدليل الاول مبني على ان الوجوب بمعنى
معنى واحد وهذا المعنى الواحد ان كان وجوديا من شانه الوجود العيني
لم يتصف شيء به الا بوجوده فيه وجودا عينيا فيلزم التسلسل في الموجودات
العينية وثانيهما انه يجوز ان يكون وجوب الوجوب عين الوجوب فانه
كما جاز ان يكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر جاز ان يكون الوجوب
واجبا بنفسه لا بوجوب آخر والجواب عنه من وجهين احدهما ما استفاد
من كلامه قدس سره ان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية النسبة فلا
يتصور كونها عين الموضوع وثانيهما ان الوجود والضوء وامثالها اذا
كان قائما بنفسه كان نعتا لنفسه واذا كان قائما بغيره كان نعتا لغيره
لا لنفسه فان الوجود الخارجي القائم بالممكنات كان وجودها وتلك
الممكنات موجودة بها وليست تلك الوجودات موجودات خارجية بعينها
ولهذا قيل مناط الواجبية عينية الوجود مع القيام بالنفس وقد مر
تحقيقه في كلام الاستاد فان الامتناع على تقدير وجوده هذه
الشرطية لا تصدق لزومية كلية وانما هي من قبيل ان كان زيد حيوانا
كان ناطقا والحمل على الجزئية لا يفيد ولا تصدق اتفاقية خاصة والحمل على
الاتفاقية العامة يأباه قوله حيث تحقق علاقة اللزوم تامل هذا واعلم
انه لو قيل ان الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم كما ظهر

بانفسها

قوله ثم

من تقرير الدليل في الشرح فيمكن اجراؤه في الامتناع بان يقال الامتناع
لو كان موجودا كان ممتنع العدم فالجواب ان الامتناع صفة مفتقرة الى
الموصوف وكان ممكنا على تقدير وجوده وليس واجبا لذاته
الشارح فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان اعلم ان
من الناس من ذهب الى ان الزمان واجب الوجود تعالى شانه عن ذلك و
استدلوا عليه بما هو المشهور من الفلاسفة على كون الزمان ابديا حيث
قالوا لو كان الزمان ممكنا جاز ان يعدم بعد كونه موجودا فكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل فكان زمانية فيلزم عدم الزمان
في الزمان هف وذلك لان هذا التاخر انما يعرض للزمان اولا وبالذات
ولغيره بواسطته وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه بالتاخر
هذا التاخر انما يكون باعتبار الزمان واجاب عنه الحكماء بانه لا يلزم
من استحالة عدم الزمان بعد وجوده ان يكون الزمان واجبا لذاته
اذ المواد الثلث انما تعتبر بالقياس الى الوجود والعدم المطلق فالممكن
ما يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق وههنا جاز له العدم المطلق
في ضمن العدم الازلي وان لم يجز له العدم الخاص كالعدم بعد الوجود
وهذا كما في اعادة المعدوم اذا لم يجز له الوجود بعد العدم المسبوق
بالوجود وان جاز له الوجود في الجملة واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما
سادسا من التقدم سموه تقدما ذاتيا وجعلوا تقدم وجود الزمان
على عدمه من هذا القبيل ويجيء ذلك مفصلا هذا ولما كان الزمان
يتبادر منه العدم بعد الوجود حمل عليه ولان في هذا الشق لم يمنع ان
عدم الوجوب يستلزم عدم الاتصاف فان القول بان هذا الجسم
مثلا متحركا بالحركة الموجودة ثم صارت الحركة معدومة ويبقى الجسم
كانه

متحركا فسقط ذكر البطلان واما ان الجسم كان من اول الامر اتصف
بالحركة المعدومة وان كان ذكر البطلان ايضا فليس ظهوره في تلك
المرتبة فلهذا اورد في الزوال ومنع الملازمة في الاول ولم يمنع بطلان
التالي ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الفصل عما هو المفروض من ان الوجوب
صفة عينية كالحركة وظاهر كلام الشارح حيث قال فيه نظر لان الكلام على تقدير
كون الوجوب من الامور العينية لا من الاعتبارية يشعر بحمل كلام المصنف
على التوجيه الثاني فتامل لا يخفى ان الحال قد يحتاج
اليه المحل لا بمعنى في الوجود فلا تفتقر الحال الى المحل في الوجود والا
للدور والاحتياج في غير الوجود لا يستلزم الامكان فان قلت لكن
المحل يحتاج اليه الحال في التشخص وهو يستلزم الامكان كما في
الهيولي بالنسبة الى الصورة قلت غير م وقد حقق ان الهيولي ليست
مشخصة للصورة محتفرة بل المتشخص انما هو اعراضها العارضة لها على
سبيل التعاقب بمعنى انها لوازم للتشخص من حيث هو تشخص لا انها
علة لتشخصها ثم يرد عليه امران الاول ان هذا اي احتياج المحل الى
الحال في الواجب بالذات لا يتصور والحاصل تخصيص الكبرى الكلية
على وجه يندفع المنع والثاني ان هذا الحال لا يمكن ان يكون واجبا
لذاته والا تعدد الواجب لذاته هف فتعين كونه ممكنا وهذا بالحقيقة
دليل آخر لا يحتاج فيه الى اخذ كونه حالا على انا نقول ان الحال لا يكون
الا عرضا لصدق حد العرض عليه لان الواجب موضوع بالنسبة اليه
لاستغنائه عنه في وجوده وفي تحصله الذاتي ولا يتصور هنا التركيب
من الواجب وصفته تركيبا حقيقيا حتى يتصور تحصل آخر فيكون الا
لاحتياج في هذا التحصل كما في المواليد كما يجيء عند ذكر خواص الا

ويكون

لا يقال ان هذا الدليل يجري في ملزومية كون الوجوب اعتباريا لانا نقول
الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره كما سيجيء الشارح عن
كونه واجبا لا يخفى عليك انه على تقدير كون الوجوب من الامور العينية
كيف يتصور كونه عين كونه واجبا فان السواد ليس عين كونه اسود فان
قلت اذا سلم كون الوجوب عين كونه واجبا والمفروض ان الوجوب ممكن
لزم منه ان يكون كون الواجب واجبا ممكنا هف قلت المفروض ان الوجوب
ممكن بمعنى ممكن الوجود في نفسه والكلام في ان الممكن الوجود في نفسه لم لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لغيره واذا كان كون الواجب واجبا واجب الثبوت
للواجب فلا محذور في امكان زوال وجوده في نفسه ويمكن ان يوجه
الصفة في نفسها اما عين وجودها المعروضها او يتقدم عليه وعلى
التقديرين يلزم امكان كون الواجب واجبا لذاته تم لا يقال ثبوت
كون الواجب واجبا عبارة عن اتصاف الواجب بالوجوب ووجوب
الاتصاف يقتضي وجوب كون الواقع ظرفا لنفسه واللازم من كونه عين
الوجوب وان الوجوب ممكن الوجود في نفسه امكان كون الواقع ظرفا للوجود
في نفسه ولا منافاة بين وجوب كون الواقع ظرفا للنفس الاتصاف وبين
امكان كونه ظرفا للوجود في نفسه لانا نقول كون الواقع ظرفا للنفس الاتصاف
عبارة عن كونه ظرفا للوجود الصفة اي الوجود في نفسها او لما هو مستلزم
عنه على ما مر آنفا ان وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها للموصوف
او متقدم عليه فتامل قال الشارح واذا جاز ان لا يقتضي ذاته
اي ذات الواجب وجوده في هذه الملازمة بحث اذ الاقتضاء عبارة
عن الوجوب ولا يلزم من جواز زوال الوجوب زوال الوجود حتى يلزم زوال
الوجود ويمكن توجيهه بوجوه الاول ان المراد اذا جاز ان لا يقتضي ذاته

جوازهم

بوجوده وفرض وقوعه جائز في الواقع ولا شك ان جواز عدم الاقتضا
مستلزم لامكان جواز زوال الوجود والمكان جواز الشيء مستلزم
لجوازه لان امكان الحكم مع اوقت زوال الوجوب مستلزم لزوال
الوجود اذ الشيء ما لم يكن واجبا لم يكن موجودا فجواز زوال الوجوب
مستلزم لجواز زوال الوجود فان المعدوم المطلق كما
لا خبر عنه لا خبر به اي كما لا يثبت لشيء لا يثبت لشيء وخلاصة ما
يستفاد من تلك الحاشية ان وجود الاتصاف في اي ظرف كان
مستلزم لوجود الطرفين فيه الا انه لم يوجد الا في الذهن واما
ظرفية
باعتبار كون الظرف نفس الاتصاف فالتحقيق فيه انه يقتضي تحقق
الموصوف في ظرف الاتصاف دون الصفة وهذا ظ تحقيق كون
الظرف ظرفا لنفس الاتصاف وانه راجع الى كون الظرف ظرفا لتحقق
الموصوف من حيث انه موصوف ولكنه يقتضي تحقق الصفة مطلقا
الا ان هذا المطلق لا يتحقق الا في الذهن في العوارض الذهنية
ولوازم الماهية وفي بعض العوارض الخارجية لا يتحقق الا في الخارج
مثلا زيدا بيض واما في مثل زيد اعمى فلا يخلو عن اشكال لانه لا دخل لها
لوجود العمى في الذهن وليس للعمى وجود خارجي في نفسه الا ان يق
العارض هو الاعمى وهو موجود بالعرض بوجود زيد كما هو رأيه رحمه الله
وفيه تامل بعد لانه ان كان المراد من الشيء في قولهم ثبوت الشيء لامر
فرع او مستلزم لوجود هذا الامر في ظرف الاتصاف دون ذلك
الشيء ما هو المحمول مواطاة وظاهر انه لا فرق حينئذ بين الطرفين في الاستلزام
المذكور لان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود فان كان خارجيا
يقتضي وجود الطرفين فيه كما انه اذا كان ذهنيا يستدعي وجود الطرفين
قال الشيخ

في الذهن ويمكن ان يق لعل الفرق باعتبار الوجود بالذات
فان ثبوت الشيء لامر يستدعي ثبوت ذلك الامر بالذات في
ظرف الاتصاف وانما يستدعي ثبوت ذلك الشيء في ظرف الاتصاف
في الجملة لكن هذا التوجيه لا يلائم كلامه لانه يدل على ان مدار
الفرق بين الموضوع والمحمول ان الموضوع يكون موجودا في ظرف
الاتصاف والمحمول لا بد ان يكون موجودا مطلقا اي لا في خصوص
ظرف الاتصاف لا على انهما وان كانا موجودين في ظرف الاتصاف
الا ان الموضوع موجود بالذات فيه والمحمول موجود فيه ايضا لكن لا بالذات
بل بالعرض فليتامل والزام ان ثبوت العمى لزيد يستلزم ثبوت العمى
في المبادي العالية بعد عن الانصاف وبعد اللتيا والتي يشكل بما
اذا لم يكن هناك مبدأ المحمول اللهم الا ان نخص الكلام بما اذا تحقق
فيه وفيه تكلف وقد يق على قول الشيخ ان كون ثبوت الشيء للشيء
يستدعي المثبت له لم يكن اجلى من استدعائه ثبوت المثبت لا يكون اخفى
منه فكيف يستدل عليه او ينبه عليه بالثاني عدم تمشي هذا
الجواب منع الملازمة المذكورة في الدليل واسنده بجواز
كون الواجب علة لوجود وجوبه ولما كان هذا السند مساويا للمنع
لانه اذا بطل كون ذات الواجب تم علة لوجود وجوبه لزم كون غيره علة له
فيلزم امكان الواجب تم عن ذلك علوا كبيرا دفع المنع بابطال
السند المساوي ولا يخفى ان هذا لما امكن الاستدلال به على اصل
الدعوى وهي كون الوجوب اعتباريا بان في التفات لم يلتفت الش
عنايته
الى ان يدفع جوابه به بل جعله وجها مستقلا وقوله على تقدير كونه
من الامور العينية متعلق بالاول وهو تقدير كونه متقدما اذ كونه

عينه متحقق على تقدير الاعتبارية ايضا كما سبق واراد باستلزام
الاتصاف لدا لوجود الصفة استلزام الاتصاف بالصفة الحقيقية
على ما هو المفروض والحق عنده انه عينه ولا تقدم عليه وسيجي
ما هو الحق فيه   الشارح والجواب ان الوجود سواء كان
موجودا او معدوما ثم حاصله ان الوجوب لازم للواجب باعتبار
ثبوته للواجب لا باعتبار وجوده في نفسه   قد سبق منا
اذا عطف اي في الحاشية المتعلقة بقوله لا يمكن اجراؤه في الامثال
على ما نقل عنه ولعله ما اشار في ذيل تلك الحاشية من السؤال
والجواب واجراؤه ههنا بان نقول انا لا ندعي ان امكان الملزوم
مطلقا يستلزم امكان اللازم حتى يمنع ويستند بعدم المعلول
الاول بالنسبة الى عدم الواجب نعم شانه بل ان امكان زوال
خصوص صفة الوجوب الذي يجب به الواجب مستلزم لامكان
زوال الواجب والجواب ان هذا لم لا ان نقوم عليه البرهان
ههنا نكتة يمكن الحل بوجه آخر وهو ان امكان عدم المعلول
الاول انما هو بالنظر الى ذات المعلول الاول فاللازم ليس الا جواز
تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح
في عدم جواز تخلف اللازم عن الملزوم في نفس الامر وبعبارة اخرى
امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته وامتناع انفكاك
عدم الواجب نعم شانه عنه بالنظر الى ذات الواجب فاللازم
ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا
لا يقدح في اللزوم المستند الى غيرها ولعل اللزوم ههنا مستند
الى الواجب بالذات   الشارح والجواب انه معدوم لا عدمه

بالنظر الى ذاته لا بحسب نفس الامر
امتناع انفكاك عدم الواجب تعالى شانه
عنه انما هو في نفس الامر لا صح

ثم على تقدير ان يكون مراده من العدم المعدوم على المسامحة المشهورة
وعدم الفرق بين الاقتضاء والمقتضي انما يلزم كون المعدوم نفس
مفهوم مقتضي الوجود لا انه يصدق عليه انه مقتضي الوجود والمحذور
انما هو الثاني دون الاول على ان كون الوجوب عبارة عن الاقتضاء
على راي من يجعل الوجود عين الذات كالمص معناه عدم اقتضاء الغير
له وليس محمولا على ظاهره نعم انما يصح هذا على راي من يقول بزيادة
الوجود كالاشاعرة ثم لا يخفى انهم لم يقولوا بان الذات مقتضية للوجود
الذي هو امر اعتباري فالظاهر انه جعل المقتضي هو الذات الموجودة لا
الوجود وبما قررنا ظهر ان قول الشارح فضلا عن امر معدوم في الخارج
محل نظر   تدبر في تحقيقه كلام اشارة الى ما ذكره في الحاشية الثانية
من ان ثبوت شي لاخر يستدعي ثبوت هذا الاخر في ظرف الاتصاف دون
ذلك الشي فان قلت قد مر في تلك الحاشية السابقة ان ثبوت صفة
لشي وان لم تقتض ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوتها
مطلقا واذا لم يكن الوجوب صفة عينية لم يكن ثبوتها الا بحسب اعتبار العقل
قلت التحقيق ان ذاته تعالى ليست واجبة باتصافه بمفهوم الواجب بل بان
ذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم منه ومصداق حمل الواجب عليه كما ان
موجوديته تعالى ليست باتصافه بمفهوم الوجود بل بان ذاته مبدأ انتزاع مفهوم
الوجود عنه هذا واما ما ذكره الشارح فالظاهر انه مبني على ما اشتهر من المتاخرين
من ان ثبوت شي لاخر في الخارج او في نفس الامر يقتضي وجود الموصوف
في الخارج او في نفس الامر ولا يقتضي وجود الصفة فيهما كما صرح به وعلى هذا
فالتحقيق اشارة الى مجرد ما اشرنا اليه من ان وجود صفة لشي انما يقتضي
وجود ذلك الشي في ظرف الاتصاف دون الصفة لا الى جميع ما حقق

بل بعضهم يقولون بان الوجود موجود عيني
ومنهم من قال بان الوجود امر اعتباري صح

فی تلک الحاشیة تامل ویمکن تقریر الجواب عن حجة المخالف بعد تسلیم
ان ثبوت شئ لاخر یقتضی ثبوت ذلک الشئ موافقا لما صرح به الشیخ
بان اللازم من کلام الشیخ ان اتصاف شئ بصفة یقتضی وجود تلک الصفة
وان الموجودیة بالاتصاف بالوجود وهذا الاینافی تقدم الاتصاف
علی وجودها تقدما ذاتیا ولعل وجودها فی المبادی العالیة ثم علی
تقدیر ان یکون الصفة من الامور العینیة یکون وجودها اما عین اتصاف
الموصوف بها او متقدم علیه لا یحتاج الی ذلک لان الصفة التی
یقتضی الاتصاف وجودها فی نفسها هی الواجب لا الوجوب والکلام
انما هو فی ان الوجوب عدمی ولا یلزم من عدمیته مبدا المحمول عدمیة
المحمول کالاعمی والعمی لانا نقول هذا انما یصح علی رای السید الشریف حیث
ذهب الی ان المشتقات هی معان بسیطة عند التعبیر نظرا الی الترکیب وحیث
ذهب الی ان مفهوم الموجود والواجب متحدة فی الخارج مع الموجود
الخارجی واما عند الاستاذ فکما ان العمی لیس موجودا فی الخارج
فکذا الاعمی لیس موجودا فی الخارج حقیقة انما هو موجود بوجود زاید
واما مثل مفهوم الواجب فانه من المعقولات الثانیة وهی عنده ما
عرض المعقولات الاولی فی العقل فقط ولیست موجودة خارجة اصلا
لا بالذات ولا بالعرض وعلی رای من جعل المبدا داخلا فی المشتق و
جعل الحمل عبارة عن الاتحاد استشکل فی حمل الاعمی خارجیا فی الوجود
بالذات وبما قررنا من معنی واجبیته تعالی انه من قبیل موجودیته ومکذا
الامر علی ان ذاته مصداق حمل الموجود والواجب علیه تعالی وحاصله
ان ذاته تعالی نایب مناب حصة الوجود وموجودیته انما هو بذاته وکذا
ذاته تعالی نایب مناب حصة الوجوب وواجبیته انما هو بذاته لا بالحصة

وان الموجودیة بالاتصاف بالوجود م

خارجیا

استشکل الامر علیه فی حمل الاعمی خارجیا م

کما فی سایر صفاته فان ذاته باعتبار نایب مناب صفة العلم وباعتبار
نایب مناب صفة الارادة وقد مر ذلک التحقیق فی کلام الاستاد
یندفع ما یتوهم علی قول الشارح و بوجه اخر لو کان الوجوب موجودا
لکان ممکنا من ان الوجوب لو کان اعتباریا لکان اتصافه تعالی به معللا
بعلة وتنقل الکلام الیها ویلزم اما توقف الشئ علی نفسه او التسلسل و
الاصوب ان یقول ویلزم کون الواجب واجبا بوجوبین وذلک باطل
بالضرورة لان نسبة الوجوب الی الذات لا یتصور تعدده بالضرورة اذ فیما قرره
الشارح ان التسلسل ینقطع بانقطاع الاعتبار فتامل هذا ثم انه لا منافات
بین ما ذکره فی تلک الحاشیة من ان المصداق لا ینحصر فی ذات
الموضوع وما حققه فی الحواشی السابقة من ان المصداق ذات الموضوع
لان المراد بذات الموضوع علی النحو الخاص والمبدا او الامر المباین وغیر
ذلک من الاعتبارات داخل فی خصوصیة الموضوع وفی جعل مصداق
الحمل فی حمل الاعمی ذات زید فقط مناقشة ظاهرة لان القوة ایضا داخلة
فی مصداق حمل الاعمی اذ قد مر ان العمی عبارة عن سلب البصر بالفعل
مع وجوده بالقوة اللهم الا ان یقال بان الامکان الاستعدادی لیس
موجودا عندنا علی ما هو رایه ورای حکماء ومراد الشیخ من الصورة مقابل
المادة وهی ههنا عبارة عن النسبة التی بین والمراد من التالیف المرکب
واراد بالنسبة النسبة التامة الخبریة وقوله انها بدون البا او مع البا
علی اختلاف النسخ بیان وتفسیر لتلک النسبة ولا یخفی ان هذا
الکلام موافق لما ذهب الیه المتاخرون حیث قالوا بتعدد النسبة فی القضیة
واراد بالتصدیق تصدیقا لنسبة الاحاطة وتاویله کلام من قال بان
النسبة الذهنیة واراد بها الاذعان والتصدیق علی ما صرح به المحقق

وار حققه فی الحاشیة ذات الموضوع م

الشريف مطابقة للنسبة الخارجية على وجه يوافق ما حققه الاستاد
ازيد اراد بالنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف
على ما صرح به المحقق الشريف ومعنى كون الخارج ظرف نفس الاتصاف
ان يكون ذات الموضوع موجودا في الخارج على نحو يصح انتزاع الصفة
عنه كما حققه الاستاد وان اراد يكون النسبة الذهنية مطابقة للنسبة
الخارجية انها مطابقة لها في القضايا الخارجية او اراد بالخارج نفس
الامر بالمعنى الاعم حتى يكون شاملا لصدق مطلق القضايا وحقيقيا
لميلها لكن بمعنى ان في الخارجيات مطابقتها للنسبة الخارجية وفي
الذهنية مطابقتها للنسبة الذهنية اما للنسبة التي في غير هذا الذهن
او هذه النسبة ويكتفي في المطابقة بالتغاير بحسب الاعتبار وفي
الحقيقيات بمطابقتها لما في نفس الامر مطلقا وان لم يارد كلامه بما
ذكره وحمل على ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الموجودة في الخارج
كان مردودا لما مر من ان الاتصاف ليس موجودا خارجيا قوله
تقدم ما ينفي بتفصيله من ان امكان الصفة لذاتها لا يستلزم امكان
الموصوف لذاته فان قلت ان اتصاف الشيء بالصفة العينية اذا كان
على نحو تترتب عليه الاثار المطلوبة ملزوم لوجود الصفة وهو ملزوم
لوجود الموصوف وهو ملزوم لامكانه لكن المقدم الاول وهو الاتصاف
المذكور متحقق فيلزم تحقق التالي الاخير وهو امكان الموصوف
قلت هذا دليل آخر يمكن توجيه كلام المحقق به دون الشرح ثم اعلم ان الظ
ان الش لما جعل الدعوى عدمية مطلق الامتناع بناء على ما اختاره
المص كونه حمل الامكان الواقع في الدليل الذي اورده المص على الامكان
العام المقيد بطرف الوجود لانه لا ينافي الامتناع المطلق فلم يمكن استثناء

نقيض التالي بحمل على الامكان الخاص ولا حاجة في ملايمة السند المذكور
للمنع لان مطلق الامتناع ينافي الامكان الخاص وقوله وهذا بناء الخ
اشارة الى الايراد المبني على الدليل على عدمية الامتناع سواء كان
وروده على التقرير الاول المذكور في المتن او على التقرير الثاني ثم حقق
ان المراد من الامتناع هو امتناع الوجود فيندفع الايراد على التقريرين الاول
والاخير هذا غاية توجيه كلام الش واما الاستاد فحمل الامكان على العام
دون الخاص اما اولا فلاباء قوله فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا
عنه لان تلك الاولوية انما يصح في الامكان العام دون الخاص كما لا يخفى
واما ثانيا فلان دعوى كون امكان الصفة امكانا خاصا مستلزما
لامكان الموصوف امكانا خاصا ممنوع فان الصفات الزائدة على مذهب الاشاعرة
ممكنة لذاتها مع ان موصوفها هو الواجب بالذات وبعد حمل الامكان على
العام لا بد من حمل الامتناع على امتناع الوجود وبهذا تم اورده الش ههنا
خلاصة البحث ان التقرير الاول لا يمكن حمله على ما اختاره المص من ان المراد
عدمية الامتناع المطلق ولهذا خص كلمة هذا في كلام الش بالاشارة
الى الايراد على التقرير الثاني كما اشار اليه في الحاشية التالية حيث قال
فلا يتم الاندفاع اذ ليس في هذا التقرير ما يابى عن الحمل على ما اختاره المص
هذا ومن نتايج هذا البحث يعلم ان في كلام المص اضطرابا لان الدليل
الاول كما صرح به الش هنا مبني على ان الامتناع مفهوم واحد نسبته
تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمدعى عدميته وهذا الدليل على
تقريره المشتمل على حديث الامكان مبني على خلافه لانه مبني على ان المراد من
الامكان العام لا الخاص لما مر من الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما
دون الوجه الاول لانه مختص بتقرير الش فيجب ان يكون المراد من الامتناع

امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود قال

الشارح وبوجه اخص لو كان الامتناع ثبوتيا فيه بحث لان المراد بكون

الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا في الخارج بالفعل بل كونه من شانه

الوجود العيني فالملازمة ممنوعة وان اريد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الاول

وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعى وجود الموصوف

لم يكن هذا الوجه اخص من الاول اصلا بل هذا دليل برأسه الا ان

تمسك في الاول بتلك المقدمة الوجه م قال الشارح واحتج المخالف

بانه لو كان عدميا لم يكن فيه لا يخفى ان الملازمة التي منها المصغير الملازمة

المذكورة في تقرير الدليل وانما هي عكس نقيض لها فالمص منع اللازم

واراد به منع الملزوم وفيه تكلف لا يخفى وربما توهم انه منع لتفريع نقيض

المقدم على نقيض التالي وليس بشيء لان تفريع نقيض المقدم الذي هو النتيجة

انما هو على مجموع الملازمة ونقيض التالي ولا شك في ان النتيجة لازمة للمقدمتين

فمنع التفريع منع لاستلزام الملزوم للازم هذا مع انه يمكن تقرير الدليل

على وجه ينطبق عليه كلام المص من غير كلفة بان يق لو كان بين الامكان

ونفيه فرق لكان الامكان ثبوتيا والمقدم حق فالتالي مثله ولا يخفى

انه في هذا التقرير يكون المراد من المنفي المنفي فرضا لا المنفي بحسب نفس

الامر كما في تقرير الشارح لكن الفائدة التي ذكرها الاخرى هي هنا والمراد من نفي

الامكان اما نفيه في نفسه او نفيه عن غيره كما اشعر به التقرير الذي نقله بقوله

قيل ويمكن ان نقرره ثم لا يخفى ان هذا الدليل على اختلاف التقريرات

منقوض بان المفهومات الاعتبارية والعدمية كالوجود والعمى قوله

انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها ايراد على صاحب القيل بعد كلام

المص عنه جه وايراد الشارح ان كلام المص بعيد عنه جوابا وتوضيحا ان المص

منه

اشار الى الاستدلال والجواب عنه وكلام المص لا يوافق تقرير الاستدلال

ولا تقرير الجواب اللذين ذكرهما صاحب القيل قال المص ومعروض

ما بالغير منهما ممكن اراد بما بالغير الوجوب والامتناع السابقين بقرينة ذكرهما

سابقا حيث قال وقد يؤخذ الاوّلان باعتبار الغير فالقسمة ما نعة الجمع

بينهما اذ لا شك ان هذا الحكم مخصوص بالوجوب والامتناع السابقين

ولا يتناولان الوجوب اللاحق والامتناع اللاحق اذ لا يجوز الحكم على اللاحقين بانه

الواجب بالذات يعرضه الوجوب اللاحق والممتنع بالذات يعرضه الامتناع

اللاحق كما سيجيء ان لا يخلو عن الكل بشرط المحمول التي هي عبارة عن الوجوب

والامتناع اللاحقين قضية فعلية فلا يرد ان الوجوب والامتناع اللاحقين

بالغير ومعروضهما قد يكون واجبا بالذات وممتنعا بالذات قال

الشارح على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب وفي بعض النسخ وجوب

ذلك الواجب اراد بتوارد العلتين ما يتناول له التوارد الحقيقي وما في قوته

ليصح على راي الحكماء القائلين بعينية الوجود والوجوب ومن يحذو حذوهم

كالمص والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا

بالذات فظ وفيه تسامح من وجهين الاول ان اللازم ح هو اجتماع

المتنافيين لا الانقلاب الثاني ان ما سبق امتناعه هو الانقلاب

الذاتي والاظهر ان يكون مراده من قوله ما تقدم في القسمة امتناع الجمع و

الانقلاب مع انه يلزم على تقدير كون الممكن بالغير واجبا بالذات الجمع و

على تقدير كونه ممكنا بالذات الانقلاب قوله ويكون بالنظر الى ذات

الممكن ممكنا يعني ان اشكال الامكان حين كان مستندا الى الواجب بالذات

واما الممكن ممكنا بالنظر الى الواجب بالذات لكنه ممكن بالنظر الى ذات

الممكن مع ان ذلك باطل لان ما بالذات لا يمكن زواله بالنظر الى الذات

قال الشارح

او ممتنعا بالذات منه

فيه ان السعد رحمه الله اثبت ذلك لان المسلم عدم استناد

استواء الوجود والعدم الى الغير لا عدم استناد

استواء الوجود والعدم مستندا الى الذات

الى الغير فالامكان مستند اليها

فلا تغفل منه

ولكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان زوال ذلك الغير وان لم يكن ممكنا نظرا الى ذاته لكن لا شك انه مما يمكن نظرا الى ذات الممكن اذ ذات الممكن ليس علة للواجب وقد مر ذلك في النكتة المذكورة في كلامه رحمه الله واذا امكن زوال الغير نظرا الى ذاته امكن زوال ما بالذات نظرا الى الذات منه ويرد على المقام شيء آخر وهو ان زوال ما بالذات بزوال الغير انما يلزم ذلك اذا لم يكن مستندا الى الذات ايضا فبزوال الغير يبقى بقاء الذات اذا الكلام على فرض انه مستند الى الذات ايضا والقول بانه يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد ح لا يضر هذا الكلام اذ بناء الدليل على فرض كون ذلك الامكان مستندا الى الذات والغير معا والى ايهما كان يلزم منه كون ما بالذات على تقدير زوال الغير والمورد يقول على هذا الفرض وهو كونه مستندا الى الذات والغير معا لا يلزم زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندا الى الذات ايضا فيقتضي بقائها والقول بان استناده اليهما معا ح لا ينفع في دفع منع استلزام المحذور الذي ادعى المستدل لزومه منه او فساد المقدم لا يقدح في عدم استلزام المحذور آخر نعم هذا دليل على حدة على ما قرره المحقق الشريف قدس سره وانت خبير بان هذا الايراد لا يرد على ما ذكره رحمه الله لان بناء كلامه على ما شاء المستدل والمستدل غفل عن هذه الدقيقة فتامل تعرف **قوله** نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى ليس المراد انه يكفي مطلقا بل انه لا حاجة فيه الى الاستعانة بلزوم الانقلاب وقد عرفت حال هذه الاستعانة من انها اشتملت على المسامحة المذكورة ويحتاج فيها الدفع ما اورده الشارح بقوله لا انا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا الى التدقيق الذي ذكره الاستاد

ومن التزام

ومن التزام تقدير مقدمته حتى استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا ولهذا قال بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب هذا بل لا بعد ان يق على تقدير الاستعانة بلزوم الانقلاب يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد وعلى تقدير استناده الى الذات ايضا لا يزول بزوال الغير لبقائه ببقاء الذات فلا بد من القول بانه لا يجوز استناده الى الذات ح والا لزم التوارد ولكن ح يتوجه ما اشرنا اليه بان يق اذا لم يستند الى الذات ح فكيف يلزم زوال ما بالذات بسبب الغير ويمكن ان يجعل قوله تطويل بلا طائل اشارة اليه كما ان التكلف اشارة الى ما ذكر سابقا ويرد على قوله مع ان الاولى هو اللائق بسياق كلامه ان اختيار الثاني بناء على اعتقاد ورود ايراده ثم لا يخفى ان ما كتبه الشارح في الحاشية بصدد ذكره لو سلم في حيز قبل غير مسموع لان ما ذكره يدل على انه يتحقق ههنا قرينة تفهم المراد ولا يدل على ما يندفع به الايراد لان الايراد بان المنقول ليس من كلام من نقل عنه باق غير مندفع والربط الذي بطلانه يحصل بدون ورود هذا الايراد بان يقول ولو سلم قبل **قوله** لا يق انتفاء الغير شرط الخ هذا منع لقوله فلا مدخل للغير في امكانه بان اللازم مما ذكر هو ان امكانه مستند الى الذات بشرط انتفاء الغير ان يكون ذلك الانتفاء شرطا لاستناد الامكان الى الذات لا ان انتفاء الغير شرط لنفس الامكان وكيف يكون كك مع ان نسبة هذا الانتفاء ونقيضه الى نفس الامكان على السواء فلا يتوقف على ذلك الانتفاء بل ولا على نقيضه ايضا وذكر نقيضه للاستطراد وبيان للواقع اذ يلزم مما ذكره ان ما ذكره كما يدل على عدم مدخلية الانتفاء يدل على عدم مدخلية نقيضه وهو وجود الغير فقوله فلا يتوقف على شيء منهما تفريع للمنع اي لنقيض المقدمة الممنوعة

على السند الا انه مشتمل على امر زائد يلزم مما ذكره في السند وقوله
لانا نقول ابطال لهذا المنع المتفرع المشتمل على تلك الزيادة بوجهين
حتى يلزم اثبات المقدمة الممنوعة الوجه الاول انه لو صح ما ذكرت من
انه ليس للغير مدخل اصلا في علة نفس الامكان كان الذات مطلقا
علة تامة للامكان اى من دون مدخلية الغير مطلقا لا في تحقق الامكان
ولا في علية الذات ولا في استقلال الذات في العلية وذلك لانه لو
توقف العلية على امر لتوقف المعلول عليه ثم توقف المعلول على العلية المتوقف
عليه ح هف لان المفروض مدخلية انتفاء الغير في علية الذات وهذا الحكم
لا يتوقف على اخذ الزيادة المذكورة الثانى انه لو لم يكن للغير مدخل اصلا
لا وجودا ولا عدما لم يكن ممكنا بالغير وقد فرضناه كذلك هف ولا يخفى ان
هذا الوجه مما يحتاج في صحته الى اخذ الزيادة المذكورة اذ بمجرد عدم مدخلية
انتفاء الغير لا يلزم ان لا يكون ممكنا بالغير لجواز ان يكون امكانه بالغير لاجل
مدخلية الغير وجودا فيه ثم قال ومن ههنا اى مما ذكره في مقام السؤال والجواب
يلوح ان ما قيل في الاعدام اى اعدام اجزاء المركب وهو ان كل واحد علة مستقلة
لعدم المركب بشرط السبق على سائر الاعدام ليس حقا لان عدم المركب
لا يتحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات فلم يتوقف على شئ
منها بخصوصها فلم يكن شئ منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشئ بل التحقيق
ان علة عدم المعلول عدم احد علله لان عدم المركب انما يتوقف عليه وهذا
مبنى على ما سيحققه في بحث العلة والمعلول من ان ما لم يتوقف عليه
الشئ بمعنى ان يمتنع وجوده بدونه لا يمكن استناده اليه بالمعلولية وان كان
التوقف بالمعنى المصحح للفاء لازما مساويا لهذا المعنى ولا يخفى عليك ان
من التحقيق الذى ذكره في الاعدام يظهر حال ما ذكره في السند فان

فان

اللازم

اللازم منه هو عدم مدخلية خصوص وجود الغير وانتفائه لا عدم مدخلية
الغير مطلقا اذ القدر المشترك يكون مغايرا للذات ولا بد منه بل نقول
العلة للامكان ح هو القدر المشترك بين مجموع الذات وانتفاء الغير
ووجود الغير وهو غير الذات تامل بقى ههنا شئ وهو ان عدم الاجزاء بالنسبة
اى عدم كل واحد من اجزائها
الى عدم المركب اذا كانت علة كانت علة فاعلية لانه مستقل بالعلية وغير
الفاعل لا يكون كذلك على ما سيجئ فيلزم القول بان فاعل الواحد بالعدد
اى الواحد الشخصى غير واحد بالعدد وسيجئ في بحث العلة والمعلول انه
معنى ليس واحدا شخصيا بل واحد نوعى
نظر ولعل الاستاد رحمه الله اختار ذلك بناء على منع ان عدم المركب واحد
شخصى لكن سيجئ سقوط هذا المنع فالاولى ان يق فرق بين فاعلية العدم
وفاعلية الوجود
في فاعلية الوجود وان لم يتصور كون فاعل الواحد بالعدد ليس واحدا
بالعدد بناء على ان العقل يقبض عن تجويز كون مرتبة المعلول في التحصل
فوق مرتبة العلة لكن ربما يجوز ذلك في فاعلية العدم على ما اشار اليه المحقق
الشريف في بعض تعليقاته واكثر فيه ان فاعلية العدم يرجع الى نفى فاعلية
تأثير
الوجود فليس ههنا علة وتاثير موجود حتى يقبض العقل عن ذلك بناء
على ان مرتبة المعلول فوق مرتبة العلة في التحصل فتامل قوله فعلى تقدير ان
يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لان الصواب ان نقول لا يلزم المحذور اذ
الكلام فيه لان هذا في مقابلة قوله واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا
بالذات او ممتنعا بالذات وقد سبق بطلانهما ومعناه انه على تقدير ان
يكون الامكان معلولا للغير لا يلزم ان يخرج الممكن بالذات عن كونه ممكنا ذاتيا
حتى يدخل في الواجب الذاتى او الممتنع الذاتى ويرجع الى القسمين الاولين
ويلزم محذورهما وهو الانقلاب قوله ويمكن اثباته اى اثبات ان الذات
علة مستقلة للسلب المذكور فيندفع الاحتمالات الثلثة المذكورة

اى احتمال كون عدم الغير شرطا ... ... او كون ... استقلال علية ... شرطا ... واحتمال ان لا يكون الذات ... ...

في مقام السند بانه لو كان معلولا لغيره لكان بحسب ذاته
جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا اي جواز اخاصا وبيان
ان امكان كون الشئ واجبا لذاته مشتمل على التناقض
اي امكانا خاصا ان هذا الامكان مركب من امكانين عامين
احدهما امكان كونه واجبا لذاته والامكان مستلزم للوجوب
لانه اذا كان شئ ما ممكن ويصح كونه واجبا بذاته فيجب كونه واجبا
بذاته وهذا الوجوب نقيض للامكان العام الآخر وهو ظ فان
قلت كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته في نفس الامر وجب ان يكون
واجبا لذاته لان كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته نظرا الى ذاته
وجب ان يكون واجبا لذاته لان هذا الامكان يرجع الى اباء
الذات قلت كل ذات غيرها ثم يابى عن كونه واجبا لذاته
هذا ثم ههنا بحثان الاول انا لا نم انه اذا لم يكن الذات علة للامكان
يجوز اتصافها بنقيضه نظرا الى ذاته حتى يلزم على تقدير كون
الامكان معلولا لغير الذات ان يكون تلك الذات يجوز اتصافها
بالامكان وبالوجوب وبالامتناع المنافي اذ يجوز اباء الذات
عن الاتصاف بنقيض صفة لم يكن الذات علة لها فان الذات
الماخوذة بصفة يابى عن الاتصاف بنقيض تلك الصفة مع انها اي
الذات الماخوذة بتلك الصفة ليست علة للصفة الماخوذة معها
الثاني انا لو سلمنا ان كل ذات لم يكن علة لصفة امكن اتصافه بنقيضه
نظرا الى ذاته لكن لا نم انه يجوز اتصافه بلزوم نقيضه نظرا الى
الذات فلعل الذات يابى عن الاتصاف بخصوص الوجوب والامتناع
ولا يابى عن الاتصاف بسلب الامكان المستلزم لكل منهما ولا

بالامكان العام

للامكان مع

يحي

يحيى بان في البحثين من التعسف والعناد والحق ان الدعوى اظهر
من هذه المذكورات اشارة الخ وايضا يكون على تقدير عدم تاثير
الغير فيه واجبا لذاته حاصله انه لما كان امكانه بتاثير الغير فيه فعلى
تقدير عدم تاثير الغير فيه يكون اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
نعدم تاثير الغير فيه يكون علة لكونه واجبا لذاته لكن لا يمكن كون
مفهوم من المفهومات علة لكون الشئ واجبا لذاته وان كان هذا
المفهوم مستحيلا وفيه نظر اذ على تقدير عدم تاثير الغير لا يجوز
ان يكون ممكنا ذاتيا ويكون امكانه ح مستندا الى الذات بناء
على انه كان مستندا الى الذات بشرط انتفاء الغير والى الغير
على تقدير وجوده فاذا انتفى الغير استند الى الذات ولم يزل
والجواب ان للغير مدخلا ح على اي حال اما وجودا او عدما فعلى
تقدير عدم تاثير الغير ومدخليته فيه اصلا لا وجودا ولا عدما يلزم
زوال الامكان بالكلية نعم يمكن ان يق عدم تاثير الغير فيه يجوز ان يكون
محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو بقاء الامكان مع زوال
علته مطلقا ولو سلم زوال الامكان فصيرورته واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته عرهم اذ عدم تاثير الغير لما كان محالا جاز ان يستلزم
خلو المفهوم عن الثلث وامتناع خلو كل مفهوم عن الثلث نظرا الى
ذاته انما ثبت بعد اثبات كون الامكان مقتضى الذات لا مقتضى
الغير اذ لو فرض ان الثلث مقتضى الغير والامكان مقتضى الغير لا الذات
مقتضى الذات فاذا لم يقتض الذات شيئا من الوجوب والامتناع
وكان امكانه بسبب الغير فبالنظر الى ذات الممكن جاز خلوه عن الثلث
والمعنى ان ذات الممكن لا يابى عنه وان كان الخلو عنها محالا نظرا الى

اي

كات تلك المعنونات وذلك لما ذكرنا ان هذا الذات لا يقتضى
على ما فرضنا شيئا من الثلث وقد مر فى الدليل الاول الذى ذكره
رحمه الله ما يدل على ان كل امر لا يقتضى شيئا يجوز خلوه عند نظر الى ذاته
ولو سلم فاللازم مما ذكره ان يكون الواجبية مثلا لازمة لعدم تاثير
الغير فيه ولا يلزم من كون الشئ لازما لامر ان يكون هذا الامر علة لذلك
الشئ وتوجيه اخر عدم تاثير الغير فيه وان كان ممتنعا فى نفسه لكنه ممكن
نظرا الى ذات الممكن وعلى تقدير عدم تاثير الغير فيه يلزم الانقلاب
فيلزم امكان الانقلاب نظرا الى ذات الممكن لكن الانقلاب
ممتنع لذاته وفيه نظر لان الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب
الذاتى مثلا انما يكون ممتنعا لذاته اى نظرا الى ذات الممكن ان لو كانت
ذات الممكن مقتضيا تاما لهذا الامكان ولم يثبت بعد بل هو محل الكلام
الاخير فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة الخ فيه بحث لانه
اذا كان الممكن الماخوذ مع وجود العلة واجبا فمعروض الوجوب الغيرى
هو الذات مع وجود العلة اذا كان القيد داخلا او الذات مع
الاضافة اذا لم يكن القيد داخلا وعلى التقديرين يختلف معروض
الامكان الذاتى والوجوب الغيرى ولهذا قيل فى الفرق بين
المشروطتين ان فى المشروطة بشرط الوصف يكون الضرورة ثابتة
للمجموع الذات مع الوصف والجواب ان الواجب بالغير ما كان موجودا
فظاهر ان مجموع الذات مع وجود العلة او مع النسبة ليست موجودة
عند المحقق ان معروض الوجوب هو الذات من حيث هى مع وجود
العلة شرطا له وكذا فى المشروطة بشرط الوصف يكون المحمول كتحرك
الاصابع ضروريا للذات الكاتب من حيث هى لكن وصف الكتابة

فتأمل والغرض من ايراد هذه الوجوه من الايراد وان كان بعضها بعيدا عن الطباع تشحيذ للاذهان الوقاده وتدقيق للانظار النقاده صح

معروضه

عينه

شرط الضرورة ثبوت التحرك للذات لا انه جزء للموصوف بوصف التحرك
والشارح اهمل معنى الضرورة نعم لم يهمل الشارح معنى الضرورة بل فسر الوجوب
الذى هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو المشهور
فانهم فسروا الوجوب الذاتى باقتضاء الذات الوجود والغيرى باقتضاء الغير
له وفسر الامتناع الذاتى الذى هو عبارة عن ضرورة العدم بالاقتضاء للعدم
وفسر الامكان الذى هو عبارة عن سلب الضرورة بسلب لاقتضاء الذات للوجود
والعدم ثم قاس الشارح الامكان الغيرى على الوجوب والامتناع الغيرى قياس
المقابل على المقابل لا قياس المثل على المثل حتى يكون القيد المعتبر فى الوجوب
والامتناع الغيرى ايجابا وهو العلية والاقتضاء معتبرا فى الامكان الغيرى
كذلك كما زعم رحمه الله ففسر الشارح الامكان الغيرى بعدم اقتضاء الغير الوجود
والعدم والحاصل ان تفسير الامكان بسلب الضرورة وتفسير الضرورة بالاقتضاء
كلاهما شايع متعارف بينهم وقد مر مرارا ويلزم منهما ان يكون معنى الامكان
مطلقا سلب الاقتضاء المذكور ويكون ذاتيته باعتبار ان الذات لا
يقتضيهما كما اعترف به فيكون غيريته باعتبار ان الغير لا يقتضيهما ويرده
ما قرره الشارح ان المحقق الشريف قدس سره صرح فى حاشية المطالع بان تمايز الاعدام
وانقسامها انما هو باعتبار تمايز الملكات وانقسامها فانقسام الامكان
الى الذاتى والغيرى ينبغى ان يكون باعتبار انقسام الضرورة التى هى عبارة
عن الوجوب والامتناع الى الذاتى والغيرى فينبغى ان يكون الامكان
بالغير عبارة عن سلب الوجوب والامتناع الغيرى فيرجع الى ما ذكره
الشارح هذا والتحقيق ان الامكان مطلقا عبارة عن سلب الضرورة والضرورة
التى هى متعلقة السلب لا يخ اما ان يوخذ مطلقا غير مخصصة بالذاتية
فح لا يتحقق الامكان اصلا لا ذاتيا ولا غيريا فكيف يتحقق الامكان الذاتى

انفاقا والاستاد اخذ الممتنع هكذا ولهذا حكم بانه يصير الممكن ح ممتنع
الطرفين لان الشيء ما لم يجب لم يقع وجودا كان او عدما والحق خلا
كما عرفت بل الحق ان تخصص الممتنع المذكورة بالذاتية ويكون ذاتيته
وغيريته باعتبار اقتضاء الذات او الغير سلب تلك الممتنع وح نظهر
الفرق بين الذاتي والغيري في الامكان بان الاول متحقق والثاني
غير متحقق على وجه فسر الامكان بالتفسير المشهور الذي هو عبارة
عن سلب الممتنع مقابلا للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن ان
مراد القوم من الامكان الغيري هذا المعنى الا ان رعاية المواخذة
والمناسبة مع الوجوب والامتناع الغيري على ما ذكرنا وقررنا لم يفعلوا
لانهم لما فسروا الامكان مطلقا لسلب الممتنع الذاتية وجعلوا ذاتيته
باعتبار اقتضاء الذات هذا السلب لزمهم ان يجعلوا غيريته باعتبا
اقتضاء الغير لهذا السلب فان قيل لا شك ان للوجوب الغيري مثلا
نقيضا ونقيض الوجوب هو الامكان ولا شك في ان نقيضه هو سلب
الوجوب الغيري فيلزم ان يكون ذلك الامكان سلب الوجوب الغيري
ولا شك في انه ليس امكانا بالذات فلا بد ان يكون امكانا بالغير قلت
الكلام في اصطلاح المتكلمين ومنهم المص في الامكان الغيري
الذي نفوه ولا يقول احد بانه لم يتحقق الامكان الذي هو سلب الوجوب
الغيري وفيه بحث لانه قد صرح هذه الحاشية حتى ان يكتب
على قول المص فيما بعد وتحققه وجوب آخر لا نح عنه صح صلته واما ما ذكر
ههنا فالظاهر منه اختصاصه بالامكان هذا وقد عرفت وجه تخصيصها
بالغير بالسابق حيث حكم باستلزامه للامكان واما تخصيصها
بالغير بالسابق مطلقا فخطاء لانه مخالف لتصريح المص ههنا فلو قال

والثاني

والثاني صواب لكان اظهر الشرح فان الامكان نسبة بين
الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم فيه مسامحة اذ الامكان
الخاص مركب من امكانين موجبا وسالبا لا موجبا محصلا ومعدولا
وكانه مبني على ما مر ان المص اعتبر الجهات في الوجود والعدم لا في
الوجود فقط وكذا تسامح في قوله اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فكم
لانه مشعر بان معروض الوجوب هو الماهية المقيدة بالوجود على ان يكون
التقييد داخلا سواء كان القيد ايضا داخلا او خارجا وليس هو المراد
على ما عرفت كيف والماهية الماخوذة من حيث كذا كانت اعتبارية
فكيف يتصف بالوجوب الخارجي وقس عليه الامتناع بل المراد ان
الوجوب كالامكان عارض للماهية من حيث هي حتى كان معروض الوجوب
هو معروض الامكان بذاته الا ان عروض الوجوب مشروط بوجود العلة
او وجوده دون عروض الامكان فانه غير مشروط بامر
كل ممكن العروض ممكن ذاتي اراد بالعروض الحلول مطلقا سواء كان حلول
الاعراض في الموضوعات او حلول الصور في المواد واراد بالامكان الاول
الامكان العام ليتناول اللوازم كالحرارة للنار ومن غيره كلفه هذا ظاهر عبارة
المص ولا يرد عليه شيء اصلا واما ما ذكره الشارح ففيه مناقشات اما اولا
فلما وقع في بعض النسخ بعد قوله والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء
آخر قوله سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها او حلول الصور في
موادها او لا كح لا يلائمه قوله ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن
حلوله في غيره واما ثانيا فلان الغرض غير لازم مما ذكره من الاستدلال
بل اللازم منه ليس الا مجرد الاستلزام كما لا يخفى وغير لازم من عبارة
المص اصلا واما ثالثا فلانه يرد على المص على هذا النقض بالواجب

اذ الامكان نسبة بين الماهية والوجود ايجابا وسلبا لانه نسبة بين الماهية و الوجود والعدم صح

وارد على تقدير عدمها ايضا وذلك لان المدعى لا بد ان يكون على
الوجه المذكور في النسخة والالم يمكن ايراد الشارح وارد
وح يرد هذا الاعتراض متدبر

ايضا اذ لا شك ان الواجب نعم شانه محمول على المفهومات العامة والخاصة الصادقة عليه لان عكس القضية الموجبة الصادقة صادقة قطعا بنا على ان الحمل الايجابي عبارة عن الاتحاد في الوجود واتحاد شيء مع شيء في الوجود في قوة اتحاد الاخر معه فيه وكذا الحمل الاخير الممكن من الحال وذلك المحل فيه ان ما فرض انه محل اخير بحسب الواقع في تلك المجردات لعله يمكن ان يكون له حالا في مجرد آخر نعم لقطع التسلسل لا بد ان ينتهي الى محل لا يكون له محل بالفعل واما انتهاؤه الى محل لا يمكن حلوله في مجرد آخر فغير ثابت فتامل المص واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلبا لعلة ذكر الموجود بناء على ان الاحتياج الى العلة انما هو للوجود او العدم واما الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة فلا نظر انها لا تحتاج الى العلة وسيجيء في هذا كلام في الحاشية واما تخصيص الوجود فلان بعضهم نفوا الاحتياج الى العلة في جانب العدم هذا ويمكن ان يقال الغرض من اثبات الاحتياج الى العلة اثبات الاحتياج في زمان البقاء في الوجود حتى يلزم الاحتياج الى الصانع وانما على ما يجيء ويمكن ايضا ان يوجه التخصيص بان علة العدم ليس علة حقيقة اذ ليس لعدم العلة تاثير وعليته بل تاثيره وعليته عبارة عن عدم التاثير في الوجود فتامل هذا والظ من عبارة الشارح ان المذهب الرابع ان علة الافتقار الامكان والحدوث شرط وح يتحقق هنا احتمال آخر وهو ان يكون العلة هي الحدوث بشرط الامكان والمراد بالعلة هي الفاعلية ثم الدليل الذي ذكره مبني على ان حقيقة الامكان هي التساوي وعدم الاقتضاء للوجود والعدم لكن الحاصل من التقسيم هو الثاني والاول اثبت بالدليل اي نفي دليل الاولوية الذاتية ثم كون الاوسط ملزوما

للاكبر مما لم يشترطه احد والالزم ان يكون كبرى الشكل الاول ضرورية دائما ولم يقل به احد وكلية الكبرى الاصول لا يدل على هذا كما لا يخفى ولعل مراده بلزوم الاكبر للاوسط شموله لجميع افراد الاوسط ولو بالامكان والكلام بعد لا يخلو عن خدشة لعدم شموله الكبرى السالبة والاولى ان يق في بيانه هذا مخصوص بما نحن فيه والمدعى فيما نحن فيه موجبة ضرورية الشارح لا يق تقريره على ما يقتضي سوق كلامه انه ايراد على دفع الاحتمال الثاني بانه لو اشترط في الاستدلال من احد المعلولين على الآخر العلم بصدورهما عن علة واحدة اي العلم بتحقق العلة كان استدلالا بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر هف والحاصل ان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر استدلال شايع متعارف بينهم ويلزم بمقتضى هذا الاشتراط ان لا يتحقق هذا النوع من الاستدلال بل يرجع الى احد النوعين الآخرين والجواب عنه انه على تقدير تسليم انه يلزم من الاشتراط المذكور وساطة العلم بتحقق العلة لم يلزم عدم تحقق هذا النوع من الاستدلال بيان ذلك ان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر بان يثبت الاوسط الذي هو معلول لعلة للاصغر ويثبت الاكبر الذي هو معلول آخر لها له حتى يلزم ثبوت الاكبر للاصغر واللازم مما ذكر ان يكون الكبرى فيما نحن فيه نظرية يحتاج الى برهان لمي من العلة على المعلول وذلك لا يقدح في كون اصل الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على الآخر هذا ولكن في توجيه عبارة الشرح وتطبيقه عليه او على جواب آخر تعسف ظ وتقرير آخر له ان يكون هذا ابطالا آخر للاحتمال الثاني وحاصله انه لا يمكن ان يكون هذا الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على الآخر كيف وهذا النوع من الاستدلال ليس استدلالا مستقلا بل يرجع الى الاستدلال بالعلة على المعلول وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفي هذا الاستدلال كيف وهم صرحوا بان لزوم



بعض المعلولات لعلها ابين ولزوم بعضها لها اخفى لا يمكن اكتسابه الا من
البعض الاول فالاستدلال باحد المعلولين على الآخر متحقق ومصرح به في
كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية نعم ما نحن فيه ليس من هذا القبيل كما قررنا
في الجواب الحق عنه فان قلت ما ذكرت كما ابطل هذا الجواب ابطل الجواب
الحق ايضا قلت كلا لان العلم بصدورهما عن علة واحدة غير العلم بتحقق العلة
وجعلها وسطا في التصديق تامل لكن على هذا التقرير للسؤال توجيه انه
ينبغي ان يكون موضعه بعد تمام الجواب الحق والامر فيه هين وبما قررنا ظهر ان
ما ذكره الاستاد من تبديل اللزوم بالاستلزام غير صحيح اما اولا فلان
كلام الش ليس في الاستدلال باحد المعلولين على الآخر بجعل العلة
واسطة بل جعل العلة اصغر وغرضه ايراد استدلال من كلامهم يكون من
هذا القبيل حتى لا يلزم بطلان هذا النوع واما ثانيا فلانه على تقدير
تسليم ان كلام الش في بيان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر
بجعل العلة واسطة فكما انه لا بد ههنا من كون احد المعلولين مستلزما
للعلة وهو الذي جعل اصغر كذلك يجب كون احدهما لازما لها وهو الذي
جعل اكبر بل الثاني اظهر لان اشتراط اللزوم ههنا لاجل انه لتنتج ضرورة
ولزوم الكبرى دخل فيه دون الصغرى وما وقع في اكثر النسخ لان
الاستدلال بالمعلول على العلة فلا يخفى ما فيه من المسامحة والنسخة الاخرى
لان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر بواسطة العلة وهذه اصح
وقوله من غير ضميمة العلم بتحقق العلة ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول
فيصح الاستدلال بذلك البعض على العلة المعينة الش ولما
استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار اي لا يستلزم العلم
بالحدوث العلم بالافتقار اصلا لا استقلالا ولا اجزاء ولا شرطا

الش والحكم بان احد المتساويين لا يترجح الخ لا يخفى ان للازم منه دعوى
البداهة في استلزام التساوي الذي هو حقيقة الامكان للاحتياج
للاحتياج وليس الكلام فيه انما الكلام في علته له ولو ادعى البداهة
في تحقق الترتب الذي هو معنى العلية بين التساوي والافتقار مع عدم
دلالة العبارة عليه وعدم مساعدة قوله ولذلك تراها الخ يكون
دعوى البداهة في اصل المدعى وليس اثباتا للدعوى ثم لا يخفى ان
تنفر البهايم عن صوت يحتمل احتمالا ظاهرا انه من جهة انه لم يكن
هناك صوت فوجد وهو معنى الحدوث وما ذكره الاستاد في الحاشية
من توجيه التاييد بجعل البهايم ليس بصحيح كيف والبهايم لم تقدر على
تاليف قياس يشترط فيه كلية الكبرى بل الظاهر ان هذا العلم انما يحصل
لها بطريق العادة كما في سمعها عند استماع الاسامي فانها ليست
عالمة باوضاع تلك الاسامي بل لما عطف بها عقيب هذا الصوت
وتكرر ذلك تنبهت لما عطف به عند استماع ما يقارنه للكم
وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها اي لا يطلبها من جهة العلم بالحدوث
استقلالا ولا اجزاء ولا شرطا فهذا الدليل ينفي جميع المذاهب المخالفة
كما صرح به الش الاصفهاني ولا يرد عليه ما اورده المحشي الحلي وتلقاه
المسيد بالقبول وظاهر كلام الش الجديد يقتضيه الش تمام
اربع على التقدير الاول آه هذا انما على اعتبار الترتب بين ذوات
تلك العلل ولو اعتبر وصف العلية فهي صورتي الشرطية والشطرية بحسب المراتب
خمسا وفي صورة الجزئية ستا كما يظهر بالتامل الظاهر ان
يقول نوقض قد تقرر لما تقرر ان علة الافتقار منحصرة في الامكان والحدوث
واذا فاذا لم يكن العلة امكانا ثبت انه حدوث وقد ايضا لعل هذا معارضة

بالنسبة الى دليل ان الامكان علة للافتقار وقد ثبت انهم ارادوا بالمعارضة اللغوية ومثل هذا وقع في كلام المص في شرح الاشارات

قوله اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا

فيه بحث لانه سيجيء في الشرح ان من يقول بان علة الحاجة هي الحدوث قال بان الممكن حين البقاء لا يحتاج الى المؤثر لعدم علة الحاجة وهي الحدوث ولو كان المراد من الحدوث هذا المعنى فلا يخفى انه متحقق حين البقاء فهذا التوجيه لا يصلح توجيها لكلامهم لكن كلام الشيخ في الاشارات يؤيدها ذكره وحماه وصرح به الشارح في شرحه حيث قال هناك ثم ذكر ان علة التعلق ايضا لو كان كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال الحدوث فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله هذا كلام المص في شرحه ولا يخفى ان المسبوقية بالعدم انما يكون حال البقاء اذا اخذت على وجه اخذه وحماه فتنبه

وقوله لكان حادثا ينبغي ان يقول بدله لكان وجوده مسبوقا بالعدم كما وقع في عبارة المحقق الشريف وفي قوله لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود مسامحة بل ينبغي ان يقول عن الايجاد لان المستدل بنى كلامه عليه ولم يجزم بتاخره عن الوجود الا ان يقال هذا بناء على ما اشار اليه في الحاشية السابقة من ان الحدوث كيفية للنسبة المتعلقة فيتاخر عن نحو الوجود للماهية ثم تاخر كيفية النسبة عن النسبة فكانه فيه ايماء الى انه يجب الى التنزل المذكور بل ينبغي فيه الجزم بتاخر الحدوث عن الوجود ويصح لفظ الوجود واقع موقعه

قوله فيندفع هذا التوهم راسا لان مثل هذا الاطلاق شائع عندهم كالكاتب بالقوة فلا يتوهم احداثه

اصطلاح

في الكاتب غير المشهود ويرد عليه انه ان اريد بالقوة مقابل الفعل فيلزم عدم الافتقار حين الحدوث ولم يقل به احد لانهم اتفقوا على تحقق الاحتياج حين الحدوث وانما اختلفوا في تحقق الافتقار حين البقاء وان اريد بالقوة الامكان الذاتي فيلزم تحققه حين البقاء وقد عرفت انهم ليسوا قائلين به

الشرح يجوز ان توجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره

اقول ههنا مطلبان احدهما ان الذات لا يكون منشاء للاولوية والمراد انها لم يكن كافية فيها والثاني ان تلك الاولوية لا يكفي في وقوع احد الطرفين والمراد بالرجحان الرجحان بحسب نفس الامر لا الرجحان بالنظر الى الذات فقط اذ مجرد هذا الرجحان لا يكفي في وقوع احد الطرفين بديهة كما ظهر انه لا يجوز ان يجتمع الرجحانان فنقطع بان رجحان الطرف المرجوح رجحانا واقعيا يزول رجحان الطرف الراجح فيجوز زوال ما بالذات اي بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا يابى عن زوال الوصف لان المقتضي لا بد ان يابى عن زوال المقتضى اذا كان تاما كما هو المفروض ثم ان السند

انتفاء الاولوية الذاتية بوجه آخر وهو انه كما ان الواجب موجود لكن واجب من غير ان يكون الذات علة للوجوب والوجوب علة للوجود ولا ان يكون الذات علة للوجود كما هو راي المحققين كذلك هو قول الخصم الممكن موجود لان الوجود اولى الذي بالنسبة اليه من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة واقتضاء فلا يبطل هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية بحسب الظاهر وان كان لا يمكن ادنى عناية اذ يمكن ان يقال الذات لما كانت كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية باعتبار كونها علة لها او مستصحبة لها فهو

في الوقوع

ان امتنع الطرف المرجوح نظرا الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز
نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عنه وتخلف ما يكفي الشئ
في وقوعه عن ذلك الشئ مثل تخلف المقتضي عن المقتضى بل تخلف المقتضى عن
المقتضي انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في
وقوع المقتضى وقس عليه سائر الدلائل فتامل وقد تبين يمكن اثبات الواجب
من غير الاستعانة بنفي الاولوية الناشية عن الذات بان يقال لا يخلو اما ان يتحقق
فيما بين الموجودات موجود هو عين الوجود القائم بالنفس ولا فعلى الاول يلزم
ثبوت الواجب تعم شانه لان هذا الموجود يكون بحيث اذا التفت اليه من غير
النظر الى غيره يكون موجودا ولا يمكن تصور انفكاك الوجود الموجود عنه وعلى
الثاني فنسبة مفهوم الوجود اليه نسبة العوارض وكل مفهوم يكون عرضا
لمفهوم لابد ان يكون عروضه له معللا بعلة ومجعولا بجعل جاعل والا لكان
ذاتيا له اذ من خواص الذاتي ان لا يعلل حتى انهم عرفوا الذاتي بهذا والفرض
بخلافه وسيجيء في بحث المهتم في كلام الاستاد ما يعضده واثبات كون
وجود الواجب عين ذاته مبني عليه على ما ستعرف والعلة اما الذات او
غيرها لا سبيل الى الاول لان مفيد الوجود لابد ان يكون مقدما بالوجود
على ما صرحوا به في اثبات عينية وجود الواجب بمعنى ان يكون غير الذات
وننقل الكلام اليه اما ان ينتهي الى الوجود القائم بالنفس او غيره فيدور او
يتسلسل او ينتهي الى الوجود القائم بالنفس والاولان باطلان فتعين الثالث
وهو المطلوب وبهذا الدليل يلزم وجود الواجب مع كون حقيقته عين الوجود
القائم بذاته هذا انما تم اذا كان اقتضاء الذات لا يمكن اثباته
بانه لما فرض ان الذات كافية في ذلك الرجحان كانت مستلزمة وموجبة
له والا لجاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب

او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في وقوع ذلك الرجحان فلم يكن الذات
كافية وايضا عدم وقوع حينئذ ليس لانه لا يصلح للوقوع وهو ظ فاما العدم
المقتضي او لوجود المانع والمقتضي هنا هو الذات من حيث هي فيتحقق
ولا يتصور هنا مانع يكون لعدمه مدخل في ذلك الوقوع والا لم يكن
الذات كافية فعدم الوقوع مح والوقوع واجب فظهر ان المقتضي الكافي
في وقوع الشئ لا يجوز ان يقتضيه على سبيل الاولوية بل اقتضاؤه له انما
هو على سبيل الوجوب تامل وهذا الكلام مبني على ان المراد من كفاية
الذات ان لا يتوقف على شئ آخر اصلا ولو كان شيئا مستندا اليها والا
توجه ما سيجيء انه يجوز استناد عدم السبب الى الذات ايضا فلم يحتج الذات
الى شئ خارج غير مستند اليه ويمكن دفعه بما سيجيء فانتظره نعم بعينه
يقتضي مرجوحية الطرف الآخر لما تقرر ان المتقابلين معلولا علة واحدة ترتبط
كل منهما بالآخر بسببها وههنا نظر وهو ان ما ذكره الاستاد على وجه الشرح
يرد هنا ايضا بان يقال اقتضاء الذات مرجوحية الطرف المقابل انما هو
على سبيل الاولوية فالمرجوحية وان استلزم الامتناع لكن الذات لا يستلزم
المرجوحية نعم الذات الماخوذ بشرط المرجوحية يستلزم الامتناع لكن هذا
الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي كما لا يخفى ويمكن دفعه بمثل ما
دفعنا ايراده عن دليل الشارح فتامل الشارح اما اولا فبان قد اعتذر
ايراده على الدليل المشهور باختيار الشق الاول ومنع لزوم الامتناع الذاتي
المقابل للامكان الذاتي وهذا انما توجه لو اراد المستدل بامكان
الطرف المقابل الامكان بحسب نفس الامر اما لو اراد الامكان بالنظر
الى ذات الممكن فقط من غير النظر الى غيرها فلا يتوجه كما لا يخفى ولعل
المجيب لم يتوجه الى هذا الجواب لان التحقيق عنده وان هذا القسم اعني

مايكون الذات مقتضيا للرجحان والرجحان مقتضيا لوجوب الوجود
على تقدير الوقوع ما خلا في الواجب دون الممكن وستطلع وجه اخر
لعدم اختيار هذا الجواب   ان يكون هو وحده مستلزما
للوجود فان قلت كان في توجيه الشرح تكلفا من حيث تخصيص الغير بما لا
يكون مستندا الى الذات فكذا في توجيهه رحمه الله تكلف من حيث تخصيص
عدم الالتفات بعدم الالتفات على وجه لا يكون الغير جزءا للملزوم
قلت ليس في هذا التخصيص تكلف لانه مما يتبادر من اللفظ دون الاول
ثم لا يخفى انه لا يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره رحمه الله عند المتامل
يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الذي لصرح فيه نظرا لانه على تقدير عدم
جواز وقوع سبب الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن كان الذات مقتضيا
لعدم هذا السبب اقتضاء بطريق الوجوب دون الاولوية ويكون وقوعه
ممتنعا بالنظر الى الذات فان قيل لعل اقتضاء عدم سبب الطرف المرجوح
لعدم وقوع المرجوح بطريق الاولوية فيكون اقتضاء الذات لهذا العدم
ايضا بطريق الاولوية وكلامه رحمه الله في هذا الاقتضاء انه بطريق الاولوية لا
في اقتضاء الذات عدم السبب المذكور قلت لعدم السبب اعتباران احدهما انه
مفيض المسبب وثانيهما انه عدم السبب مطلقا بالنسبة الى عدم المسبب
المفروض فبالاعتبار الاول وان جوز العقل تخلف عدم المسبب عنه اذ لم يثبت
بعد ان الشيء ما لم يجب لم يقع لكن بالاعتبار الثاني لا يجوز اذ لا يجوز وقوع المسبب
بدون السبب مطلقا ونحن فرضنا الكلام في السبب مطلقا ومعلوم
انه اذا امتنع جميع اسباب الشيء نظرا الى شيء كالذات فيما نحن فيه امتنع ذلك
الشيء نظرا اليه ايضا بديهة فليتامل قوله وهذا الوجه قريب لما اخذ مما اخرجه لا يخفى
ان المقام اللائق لبيان هذا الكلام مو لا الشهوا استدل عليه بانه لو تحقق

فالغرض

فالغرض في هذا المقام لا بد له من نكتة ولعل النكتة فيها التنبيه على ان
الجواب الذي ذكره الشارح بقوله فالاولى ان يجاب بحمل الاستدلال
المشهور راجعا الى النظر الذي اخترعه الشارح بيان ذلك ان مدار الفرق على ان
معتبر امكان الطرف المرجوح وعدم امكانه في الدليل المشهور بحسب نفس
الامر كما هو المتبادر ولهذا ذكر فيه حديث سبب المرجوح وجعل المحذور
فيه تخلف المقتضي التام بحسب نفس الامر والا لو جعل المحذور التخلف نظرا
الى الذات لم يكن ذكر السبب محتاجا اليه وفي الدليل المخترع بحسب النظر
الى الذات كما هو مصرح به فاذا جعل المحذور جواز التخلف نظرا الى الذات
كما هو مقتضى جواب الشارح لم يبق فرق معتد به بين الدليلين وبما قررنا ظهر ان
الجواب الاولى مثل جواب السيد قدس سره يكون جوابا بتغيير الدليل لان المقدمة الممنوعة
لزوم امكان مرجوحية الطرف الاولى بحسب نفس الامر والذي بينه الشارح لزوم امكان
مرجوحيته نظرا الى الذات وبما ذكرنا يظهر وجه اخر لعدم تعرض السيد قدس سره لدفع
الاعتراض الاول عن الدليل المشهور بما ذكرنا سابقا وهذا هو ما وعدناك
فلا تتوقف ومرع انه فيه بحث اما اولا فلانه ليس غرض المستدل
ههنا الا اثبات الاحتياج الى امر خارج عن الذات مغاير للاولوية حتى لا يكون
الاولوية كافية وقد ثبت هذا بما ذكره واذا ثبت الاحتياج الى الغير في الجملة
ثبت الاحتياج الى المؤثر الموجود وهو غير الذات وبه يتم المطلوب وهذا بناء
على ان الاحتياج الى الغير مطلقا كان موجبا للاحتياج الى المؤثر الموجود
كما يفهم من الحاشية الآتية حيث لم يقيد الغير فيها بما لا يكون مستندا الى الذات
واما ثانيا فلانه لا شك ان عدم السبب اي سبب المرجوح مطلقا مستلزم
وموجب لعدم المرجوح اي لوقوع الراجح ونحن نقول لا يخلو اما ان يكون الذات
كافية في اقتضاء عدم السبب اولا وعلى الاول يكون الذات مستلزمة

لوقوع الراجح لان الذات ح مستلزمة لهذا العدم لما قررنا سابقا
ان الكافي في وقوع شيء مستلزم له والمستلزم للمستلزم للشيء
مستلزم لذلك الشيء وعلى الثاني لا يخ اما ان يتوقف على امر غير
مستند الى الذات فثبت المط وهو الاحتياج الى غير الذات والامور
المستندة اليها او لا يتوقف الا على الامور المستندة الى الذات
وح نقول الذات مع جميع تلك الامور لا بد ان يكون كافية فيه والا استند
الى امر خارج عن الامور المستندة الى الذات هف واذا كانت الذات
مع تلك الامور كافية في هذا العدم يكون مستلزما ويكون مبدء
لاستحالة انفكاك الجانب الراجح عن الذات فيكون واجبا في الواقع
الذات كما مر في كلام السيد ويرد على قوله في فيه نظر اما اولا
فلان هذا الكلام في هذا المطلب بعد فرض ان الذات كافية في
الاولوية والنزاع انما هو في ان الاولوية هل هي كافية في وقوع الطرف الراجح
او لا فلا يتوقف الاولوية على هذا الفرض على عدم السبب المذكور وعدم اجتماع
السبب المذكور للاولوية لا يدل على علية عدمه لها وهو ظ واما لو توقف
الاولوية على عدم سبب المرجوح مع توقف الطرف الراجح عليه يلزم عدم
كفاية الاولوية في وقوع الطرف الراجح واما ثانيا فلان العلة الكافية
قد يطلق ويراد بها ما لا يتوقف المعلول على امر خارج عنها سواء كان
التوقف بلا واسطة او بواسطة وقد مر نظره ذلك في بحث الوجوب فعلى
تقدير تسليم ان الرجحان ايض موقوف على ذلك العدم وكان ذلك
العدم علة بعيدة لم يلزم عدم كفايته في وقوع الراجح واذ اثبت عدم
الكفاية يلزم الاحتياج الى امر خارج في الجملة ولو بالواسطة فيحتاج
الى مؤثر موجود ويمكن اثبات الواجب تامل فيه اقول

الكن لا يمكن الجواب بعين الدليل في الشق الثاني بان نقول وان لم يجب
فرضنا عدم وقوعه مع تلك الاولوية فان كان عدم الوقوع بلا سبب لزم ترجيح
المرجوح بلا سبب هف وان كان مع سبب فعدم هذا السبب مما يحتاج
اليه الطرف الراجح فلم يكن الرجحان كافيا وعلى ما قررنا لا يتوجه السؤال
الذي اورده بقوله انه على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى
الرجحان لان الكلام بعد فرض وقوع الرجحان واما السؤال الذي
اورده بقوله لقائل ان يقول فهو متوجه ومندفع بالجواب الذي ذكرنا
وايض لا يجري في المعلول الآني كما هذا وقع في بعض النسخ و
توجيهه ان المعلول الآني لما امتنع وجوده في آنين فاذا فرض وجوده في آن
وعدمه في آن آخر فيقول الخصم عدمه في ذلك الآن لا يمتنع وجوده فيه فلا
يكون وجوده في آن وعدمه في آخر ترجيحا بلا مرجح وانما يلزم ذلك لو جاز
وجوده في الآن الآخر ويمكن ان نقول عدمه في آن بعد وجوده في آن وان
كان ممتنعا فلا مطلب الترجيح لكن يطلب ترجيح كون هذا الآن ظرفا للوجود
والآن الآخر لم يصر ظرفا للوجود مع تساوي نسبة الآنين الى ذاته فان قلت
لعل الذات يقتضي اولوية وجوده في هذا الآن دون غيره فلخصوص الآن
ح مدخل فيه فلا يكفي الاولوية لكن هذا التقرير لا يلايم تقرير الشرح
ويمكن ان نقول المقصود بالذات من نفي الاولوية او نفي كفايتها امكان اثبات
الصانع فاذا ثبت ان بعض الممكنات لا يمكن وجودها بدون امر مغاير لذاتها
ثبت المط فان قلت لعل الموجود الاول هو الامر الآني وينتهي سلسلة الموجودات
الممكنة اليه وهو يوجد بمحض الاولوية وقد عرفت جوازه قلت الامر الآني لا يمكن ان يوجد بمحض
الاولوية والا لكانت الاولوية كافية في وجوده فيكون مستلزمة له فالذات
مستلزمة لوجودها فلا يجوز زوال الوجود عنها ويمكن بيان المطلب بوجه

قرينا على ما لا يخفى

ان وجوده

قلت

لوجوده وقد كان المفروض ان الذات
كافية في الاولوية فيكون مستلزمة لها
على ما قررنا ان الكافي في الشيء مستلزم
لوقوعه والمستلزم المستلزم للشيء مستلزم

آخر وهو ان الرجحان الذی تتبع به الطرف الراجح لابد ان یکون بحسب نفس
الامر اذ لا یمکن تحقق الشئ بدون ان یکون وقوعه راجحا علی عدم وقوعه
فی نفس الامر فلو کان کافیا فی وقوع الطرف الراجح لا یجوز تخلف ذلک
الطرف عنه فکان وجوبا لا رجحانا والا لزم وقوع الطرف الاخر فلزم اجتماع
الرجحانین بحسب نفس الامر وقد عرفت استحالته واما ان الذات لعلها
یقتضی ذلک الرجحان علی سبیل الاولویة دون الوجوب فلم یلزم ان
یکون الذات داخلة فی الواجب بالذات وان یکون الرجحان وجوبا
فقد عرفت جوابه   قلت لمن یقول اذا جوزتم ذلک تحریر

الوقوع الیه

فیه نظر اذ لا یمکن ان تحمل هذا علی تقدیر التساوی لما تقرر ان الامکان
بمعنی التساوی علة للافتقار الی المؤثر کما ظهر لک من تقریر الدلیل
الذی مر واما علی تقدیر الاولویة فیمکن ان تحمل لعله لا یفتقر الی مؤثر
کیف لا والحال ان التساوی الذی هو علة الافتقار الی المؤثر لم یتحقق
ههنا فکذا معلوله اذ قد تقرر ان لیس له علة وراء التساوی والحاصل
ان قولنا المحتاج الی الغیر فی الوجود محتاج الی مؤثر موجود یحتمل الی
قولنا کل محتاج الی غیره لابد له من مؤثر والی ان هذا المؤثر لابد ان یکون
موجودا والثانی لازم من فرض کون المحتاج وجودا والاول لازم من
التساوی الذی فرض انه علته وغیر لازم من مجرد کونه محتاجا الی الغیر فافترقا
واما قوله ولهذا حکموا آه فیه ان هذه التعریفات بعد نفی الاولویة
ثم لا حاجة الی ذلک الی التزام ان وجود الممکن المفروض معلول
للعدم ولا یحتاج الی وجود اصلا حتی یلزم ان یکون ذلک العدم فاعلا له مؤثرا
فیه وهذا مع انه خلاف ما یجیء من ان اثر العدم لا یکون الا عدما مخالف
لما تلقاه الشارح بالقبول ههنا حیث قال انما المستحیل ان یکون الوجود

اثر العدم ولا الی قوله ولا استحالة فی ان یکون العدم اثر الوجود ولما یجیء
بیان استحالته ثم لما لم یکن فی قوله بل یکفی ان یقال دخل فی شئ من نقد ما
المستدل اشار الی تفصیل المنع فی قوله والتحقیق آه والحاصل ان عدم
العدم انما یکون وجودا اذا کان العدم الثانی غیر وارد علی عدم آخر واذا کان
علة العدم انتفاء انتفاء المانع فظاهر انه عدم وارد علی عدم ویستلزم الوجود
فعلی تقدیر ان یکون عدم علة العدم علة الوجود یکون العلة عدم انتفاء
انتفاء المانع وهو اما نفس انتفاء المانع او ملزوم له فلا وجود ههنا حتی
یتصور ان یستند الیه وجود الممکن المفروض لا یقال لا یمکن کفایة عدم المانع فی
وجوده ضرورة انه لابد له من مؤثر موجود لانا نقول هذا دلیل آخر لا
یحتاج فیه الی الاستعانة بکون عدم العدم وجودا وکون عدم العلة علة لعدم
المعلول ثم اورد علی نفسه ان هذا ای الجواب الذی ذکره مبنی علی القول
بجواز کون العدم اثر الوجود کما کان جواب الشارح مبنیا علیه ولا یخفی علیک انه
یمکن اجراؤه فی المقدمة الاخری وهی امتناع کون الوجود اثر العدم لان
علة الوجود علی هذا الفرض منحصرة فی عدم انتفاء انتفاء المانع فیکون فاعلا مؤثرا
لان غیر الفاعل لا یکون تاما فیلزم جواز تاثیر العدم فی الوجود ولا یخفی جریان
الجواب الثانی الذی ذکره ههنا فیه والقول بان وجود المانع مقارن لعدم
العلة ولیس علة مبنی علی ان العلة حقیقة هی عدم مجموع علة الوجود حتی یکون
انتفاء انتفاء المانع ایضا لیس علة حقیقة بل العلة یتحقق فی ضمنه مقارن له او
ان العلة حقیقة ههنا هی انتفاء انتفاء المانع لکنه غیر الوجود وبهذا یظهر جواب
آخر عن قول الشارح وما یقال آه وهو منع کون عدم العدم هو عین الوجود والسند
ظاهر هنا ثم ان الشارح لم یلتفت الی کون الرجحان علة للوجود فیلزم ان یکون
عدمه علة للعدم تنبیها علی ان من قال بالاولویة الذاتیة لا یقول بعلیتها

کما مر ان کل محتاج الی الغیر فی الوجود
لا بد له من مؤثر موجود صح

الوجود

انتفاء صح

ولا بعلية الذات ايضا بل يرجع كلامه الى ان الذات يوجد من غير علية وتاثير
وما وقع من لفظ الاقتضاء والتاثير فانما اتى على سبيل المسامحة على انه لو
سلم العلية فحينئذ لا يفيد لان ما لزم منه مدخلية عدم عدم الرجحان
اعني وجود الرجحان فلا يلزم الاحتياج الى امر خارج مع زيادة
اختصت تلك الزيادة بالاولوية الخارجية لان الامتناع المذكور لو كان
مستندا الى الرجحان المستند الى الذات والذات كافية فيه يكون الامتناع
مستندا الى الذات ايضا مع ان الكلام بعد تسليم جواز وقوعه تارة و
عدم وقوعه اخرى بالنظر الى ذات الممكن واما ههنا فاللازم انما هو كون
الامتناع مستندا الى ذات العلة المقتضية للرجحان وايضا
يمكن ان يقال فيه نظر ظاهر لان الكلام في احتياج وقوعه في بعض
الاوقات دون بعض الى مرجح آخر يرجح بعض الوقت لوقوع الممكن فيه على
بعض آخر مع ان كل الوقت ظرف المرجح المفروض ولا لان في الاحتياج الى وقوعه
في جميع الوقت دون بعضه فقط الى مرجح يرجح جميع الوقت للوقوع دون
البعض فقط ويمكن ان يقال انه وجه آخر لبيان عدم جواز وقوعه تارة
وعدمه اخرى بعد الوجهين بان العلة اقتضت رجحان وقوعه في جميع الوقت
على وقوعه تارة وعدمه اخرى فوقوعه تارة وعدمه اخرى وان كان
ممكنا بالنظر الى ذات الممكن والى الرجحان الناشي من العلة بطرفه الراجح
لكنه ممتنع نظرا الى هذا الرجحان الآخر اي رجحان وقوعه في جميع الوقت
على وقوعه تارة وعدمه اخرى قوله ويكون معنى الاقتضاء آه جواب سوال
وارد على المقام وهو انه لا شك انه يمتنع تخلف الطرف الراجح عن الرجحان
الذي يكون بحسب نفس الامر والا لزم جواز اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر
وهو محال ولما كان ذات العلة مقتضية لذلك الرجحان فينتهي الى حد الوجوب

في

فاجاب

فاجاب بان اقتضاء الذات الرجحان كعلية بطريق الرجحان دون الوجوب وقوله
وهذا الوجه اشارة الى عدم جريان هذه العلل الآتية بناء على نسخة لم يذكر
فيها ذلك في الاولوية الذاتية فتامل او عدم كفاية ما فرض
كفاية ولقائل ان يقول المفروض كفاية المرجح الاول في وجوده في جميع الزمان
والاحتياج الى مرجح آخر لوجوده في بعضه فقط ولعل هذا المرجح يكفي في
وقوعه في جميع الوقت وفي البعض في ضمن الجميع ولا يكفي في وقوعه في البعض
فقط وبعبارة اخرى المفروض كفاية المرجح الاول في اصل الموجودية ولعل
الاحتياج الى مرجح آخر لتخصيص بعض الوقت في كونه ظرفا للوجود مع
وجود المرجح الاول في كل الوقت تامل يمكن ان يقال المقصود آه لا يبعد
حمل توجيه الشارح عليه الى هذا اشعر بان المراد بالوجوب
آه يمكن ان يقال المراد بجواز العدم كما يقتضيه سوق كلامه عدم المطابقات
اي عدم النسب الفعلية سواء كانت ايجابية او سلبية فتعينا ولا الوجوب
المذكور وجوب العدم ولا يبعد ايضا ان يجعل الوجوب المذكور مخصوصا
بوجوب الوجود ويعلم حال العدم بالمقايسة واما جعل الجواز بمعنى الامكان
الخاص حتى يكون المعنى جواز الوجود والعدم واحدهما باعتبار وجوب
العدم والآخر باعتبار وجوب الوجود فبعيد لانه ح ينبغي ان لا يذكر العدم او
يذكر الوجود ايضا قوله كما في قولنا العدم قد يعرض لنفسه هذا المثال
يصلح مثالا للطبيعية والجزئية ايضا واما الكلية فلا يصلح الا للطبيعية واتيانه
بلفظ الصور ميل الى ما تقرر من ان القضايا المستعملة يكون كلية بحسب
الحقيقة وما وقع في صورة الطبيعية او الجزئية فلا بد من تاويله مثلا
يصدق على كل فرد من العدم ان طبيعته قد يعرض لنفسه وكذا يصدق على كل
فرد ان بعضا منه قد يعرض لنفسه وعلى ما نقل عن الشيخ كما في بعض النسخ

وقت

قوله

لا حاجة الى التاويل في الجزئية اذ النفس مادى بالمعنى المراد ههنا اى بمعنى ما له المادة اعم من ان يكون قايما بالمادة او متعلقا بها تعلقا شبيها بالحلول فيها وانما كان هذا المعنى الاعم هو المراد ههنا لان المراد بالمادى ههنا ما له الاستعداد وكل حادث له الامكان الاستعدادى عندهم والنفس حادثة لها استعداد قايم بالبدن وفي قوله والصواب نظر لان ما ذكره انما يكون صوابا لو كان المراد من قوله للمركبات ان الامكان الاستعدادى متعلق بالمركبات فلا اذ الامكان الاستعدادى انما يكون عارضا للموضوع اذا كان الحادث عرضا او للهيولى اذا كان صورة او للبدن اذا كان نفسا وكل ذلك مركب ولو بحسب الفرض ويمكن ان يقال حينئذ لا شك ان النفس موضوع لاعراضه ومحل لاستعدادها مع عدم تركيبها فالحصر غير مستقيم على هذا التقدير ايضا فلو كان هو اكتفى بقوله كالنفوس لكان الاستدلال به على عدم ارادة الحصر صحيحا على التوجيهين لقوله المص للمركبات وعند هذا ظهر ان ارجاع جميع المواد الى الهيولى وحصرها فيها على ما فعلوا محل مناقشة فليتامل

بحث القدم والحدوث

الش قد يخص الغير بالعدم الظاهر من كلام الشيخ ومن يحذو حذوه ان معنى الحدوث هو المسبوقية بالعدم وتلك المسبوقية اما بالزمان وهو الحدوث الزماني واما بالذات لا بالزمان وهو الحدوث الذاتي ولما كان في مسبوقية الشيء بالعدم لزوم مدخلية عدم الشيء في وجوده وذلك بط بل يرجع ذلك الى مسبوقية وجود الشيء بامكان عدمه على ما سيجيء في كلامه وفيه من التكلف ما لا يخفى غيرها الى ما ذكره المص واراد بالسبق في الموضعين مطلق السبق الشامل للذاتي والزماني فمعنى القديم الزماني ان لا يكون مسبوقا بالعدم اصلا لا بالذات ولا بالزمان

ولا بالزمان والحادث الزماني ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم اما بالذات صح

بمعنى ان استعداد لها اما اذا كان المراد ان محلها موضوعها المركبات ثم

الا ان القسم الاول لا يتصور اذ لا يمكن مدخلية احد النقيضين في تحقق الآخر هذا والمراد بالوجود في قوله فيما مضى من زمان وجوده هو الحدوث والاولى ترك هذا التكلف فان قلت كلامه مشعر بان ما ذكره الش صحيح لكنه مشتمل على التكلف والصواب انه غير صحيح اما اولا فلان الاب مقيسا الى ابنه وان لم يكن فردا من الحادث الاضافي اى ليس حادثا اضافيا بالنسبة اليه لكنه حادث اضافي بالنسبة الى ابيه فيصدق عليه الحادث الاضافي المطلق اذ لا شك ان المقصود بيان النسبة بين الحادث الاضافي المطلق والحادث الزماني لا بين الحادث الزماني وفرد من الاضافي وفي المادة المذكورة انما ينتفي فرد من الاضافي لا مطلقه واما ثانيا فلان الاب مقيسا الى ابنه كما انه ليس حادثا اضافيا كذلك ليس حادثا زمانيا من تلك الحيثية بل حدوثه انما كان من جهة مسبوقيته بالعدم قلت مقصوده ان الاب الماخوذ بتلك الحيثية مادة افتراق الاضافي بدون الزماني وان لم يكن الذات من حيث هي مادة الافتراق والتكلف من جهة ان المتعارف في بيان النسب بين المفهومات اعتبار الذوات المتباينة في بيان الافتراق لا اعتبار امر واحد ماخوذا باعتبارين وجعل مادة الافتراق هو ماخوذا باعتبار واحد والتكلف الذي ذكره اشارة اليه وسيجيء مثله في كلام المص والاكثر ان شاء الله تعالى اما الاول فلان بين القدم والحدوث الاضافيين لما كان تقابل التضايف فلا يمكن اتصاف الموضوع الواحد بهما من جهة واحدة بل الموضوع ماخوذا باحد الاعتبارين موضوع احدهما فقط وبالاعتبار الآخر موضوع للآخر فقط فالاب الماخوذ من حيث هو موضوع لاحدهما وهو القديم لا يتصف بالمقابل الآخر واما الثاني فلان بين القدم والحدوث الزماني لما تحقق تقابل السلب والايجاب

قوله
مادة افتراق الزماني
بدون الاضافي

فلا بد الماخوذ من حيث هو كذلك لما لم يكن فرضا للقديم الزمانى كان فرضا
للحادث المقابل لا محالة هذا تحقيق ما ذكره الش فتامل وبالجملة
العقل لا ينقبض او ان جعل هذا حاصلا للكلام السابق مسوقا على
اسلوبه كما هو الظاهر ففى قوله ولا دليل اخارة لانه متدع ولعله لهذا اعقبه بقوله
بل التفتيش ربما يوجبه لكن المنع متوجه وربما يستدل عليه بان وقوع كل
نقيض يتوقف على عدم النقيض الآخر فوقوع كل معلول يتوقف على عدم النقيض
الآخر الذى هو المانع وفيه انه لو كان كذلك لزم توقف العدم على نفسه
اذا فرض كونه معلولا واقعا بالتاثير اذ على التقدير المذكور كان يتوقف
على عدم الوجود ووجود الذى هو المانع عن العدم فتامل وقوله وكونه
على تقدير تحقق المانع الخ جواب سؤال تقريره على وجه يكون موافقا للمعنا
انه لا شك انه اذا كان آشلا مانعا من وجود زيد مثلا وجد فزيد لم يوجد
نعدم آشلا من حيث انه مانع مما يتوقف عليه وجود زيد فاراد بالمانع
ما فرض اتصافه بالمانعية وبانتفائه انتفاءه من حيث انه مانع فاجاب
بانه ليس كل ما ينتفى الشئ عند وجوده يكون عدمه مما يتوقف عليه ذلك
الشئ ثم لا يخفى ان الامكان والوجوب السابق والتاثير مما يتوقف عليه المعلول
فلا يكون العلة التامة بسيطا وسيجئ تفصيله فى بحث العلة والمعلول
الش واما اذا كانت العلة التامة هى الفاعلية آه الذى يستفاد
من كلام الش ههنا ان العلة التامة بمعنى الفاعل المستقل متقدمة على
المعلول تقدما بالعلية دائما واما العلة التامة بالمعنى المركب فيما يكون
المعلول مركبا لا يكون متقدمة والا لزم الدور وفيه بحث لانه ان كان المراد
بالفاعل المستقل الفاعل شرط استجماعه لما يتوقف عليه التاثير ففى صورة
تركيب المعلول لا يتقدم عليه والا جاء الدور ايضا وان كان المراد الفاعل فى

زمان

زمان استجماعه له فالفاعل المستقل لا يوجب المعلول ولا تعاكس
بينهما كما قيل فى الفرق بين المشروطتين والقول بانه لا تاثير فى المركب
بالذات بل التاثير انما يتعلق باجزائه فالمعلول لحقيقة لا يكون الا بسيطا
على تقدير صحته يجرى فى العلل التامة المركبة فان قلت لعل المراد بالفاعل
المستقل مفيد الوجود الذى لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه كما
يشعر به كلام شرح الاشارات فى تفسير المتقدم بالعلية حيث قال
ان كان بانفراده يفيد وجود المحتاج وما يذكر فى وجه الضبط حيث قال
فان كان كافيا فى وجوده وعلى هذا لا يتحقق المتقدم بالعلية فى كل معلول
كالمركب قلت هذا الوجه فانما يصلح لتوجيه كلامهم دون كلام الش لانه فسر
المتقدم بالعلية بالفاعل المستقل وجوز تحقق معلول بدون
الفاعل المستقل ولو سلم فتوجيه لدفع المنافاة على ما سيذكره حيث
قال وهو غير مناف لكلام الشيخ اه يستلزم انه كلما كان وجود شئ
عن آخر كان هناك فاعل مستقل كان متقدما بالعلية ومعلوم انه لا
يتحقق معلول الا ان يكون وجوده عن شئ ويمكن ان يجاب بان مرادهم
التقدم هو ذات الفاعل المقارن لما يتوقف عليه التاثير لا بشرط المقارنة
والاستجماع لكن ايجابه المعلول واستلزامه له مشروط بالاستجماع والمقارنة
معهما فان فى مثال الكاتب التحقيق ان مرادهم تحرك الاصابع انما هو ذات
الكاتب لكن ضرورة ثبوت التحرك لها مشروط بالكتابة وهو منقوض بالتقدم
بالطبع اذ التعاكس بهذا الوجه يتحقق فى جميع ما هو متقدم بالطبع فتامل
ثم الظاهر من كلام المص فى شرحه للاشارات على ما نقل الش ان المتقدم
بالعلية هو الفاعل المستقل لا المجموع المركب وح فتوقف حركة المفتاح
على العلل البعيدة من اليد والعضلات لا ينافى كون حركة اليد

المقدم
ويقرع صاحب الكاشف فهم تقديم
معروض السعد بالعلية من العلة التامة
العلة التامة بمعنى المركب

متقدما بالعلية بالمعنى الذى فهم ٩ واعلم ان العلة التامة بمعنى المركب
فيما اذا كان المعلول بسيطا كالمركب من الفاعل والغاية ليس متقدما
بالعلية بل هو تقدم مركب من تقدمين احدهما بالطبع والآخر بالعلية و
الوحدة معتبرة في المقسم والا اختل الحصر بل الظاهر ان المعلول لا يتوقف

لما حصل

الا على كل واحد منهما وتوقفه على المجموع بتوقفين لا بتوقف واحد ولا يمكن
القول بانه متوقف على المجموع بالذات وعلى كل واحد من جهة تعلق المجموع
عليه او يلزم ان يكون المعلول ليس له فاعل قريب فالتقدم في قول الشيخ
نعم قد يكون متقدمة المراد منه ما يتناول التقدم بالعلية والمركب منه
ومن التقدم بالطبع فتامل فالتفاوت هنا في ان احدهما
بحيث لا يجب الآخر ثم لا يخفى ان مقتضى هذا التحقيق وهو ان
تنوع اقسام السبق وتعددها باعتبار اختلاف ما فيه التقدم يلزم ان
يكون العلة الناقصة متقدمة بالعلية ايضا والعلة المستقلة متقدمة
بالطبع ايضا لان العلة الناقصة كما يتقدم بحسب اصل الوجود كذلك يتقدم
بحسب الوجوب والعلة المستقلة يتقدم بحسب الوجوب والوجود والثاني

متقدم

وان التزمها السيد السند لكن الاول مما لم يقل به احد وكون العلة المستقلة
مستلزمة موجبة للمعلول والناقصة غير مستلزمة وموجبة له امر خارج
عما فيه التقدم لا ينبغي اعتباره في اعتبار الاقسام والا لو اعتبر الامر
الخارج في تنوع الاقسام لزم انهدام ما مهده لدفع السؤال الذى
اورده بقوله فان قلت ثم اعلم ان ما فيه التقدم الزماني هو الوجود

في التقدم

وامتيازه عن التقدم بالطبع باعتبار امتياز نحو الاختلاف فان الاختلاف
بين اجزاء الزمان وبين الواحد والكثير وان كان كل منهما بحسب التصور

الوجود

لكن النحو الاول من الاختلاف غير النحو الثاني فان الثاني معناه يكون بين

العلة والمعلول بخلاف الاول والاول مما لا يمكن الاجتماع بين المتقدم و
المتاخر من حيث هذا النحو من الاختلاف بخلاف الثاني فلنا ان نقول نظيره
بما قررنا ان اختلاف الاقسام كما يكون باعتبار اختلاف نفس المعنى كذلك
يكون باختلاف نحو الاختلاف مع وحدة المعنى فيكون معناه قد
يحمل القول على الحمل حتى لا يحمل على الاطلاق والاستعمال فيتوهم الاشتراك
لكن على المدعي ان يبين وجه ترجيح حمل القول على هذا المعنى على الاطلاق

على حده

ولعله وحدة الموضع وهو كما ترى من تقدير لفظ انه وجعل العطف
تفسيريا مع ان الاول اوضح واشهر دون حمل القول على معنى الحمل لاشتراكه
بين التوجيهين مع ان اطلاق القول على هذا المعنى شايع كما في تعريف
الكليات الخمس ويمكن ان يقال لو سلم مساواة هذا التوجيه للتوجيه
فمن ادعى ان هذا مراد الشيخ فلا بد عليه البيان ولا يكفي مجرد الاحتمال ولا
يبعد كل البعد حمل التعرض المستفاد من قوله وهو كما ترى على هذا فانه
اقوى مما ذكره واشد ثم النسخ مختلفة ففي بعضها يوجد بالذات بكلمة الباء
وهي التي نقلها ٩ وفي بعضها يوجد الذات بدونها وهي المنقولة في
شرح الاشارات احتياج المعلول الى علة يمكن ان يقال لا خلاف
بين الفريقين في ان للكل احتياجا الى جزئه بالذات اى لا من حيث الوجود
وان كان في زمان الوجود ولا نزاع في هذا كون الاثر بالذات هو الوجود باعتبار
الاتصاف لان الاثر ما هو مفاد الفاعل الذى هو المؤثر فكونه اثرا في مقابلة
كون الشيء مؤثرا وليس معناه معلولا محتاجا حتى يكون في مقابله كل محتاج
اليه وعلى مذهب من قال الاثر بالذات هو الذات فرقنا ايضا بين الاحتياج
الى الجزء بالذات والى الامر الخارج كيف والثاني معلول الامكان و
الاول معلول نفس الذات من جهة التركيب وسيجيء لهذا زيادة تفصيل

وهذا الاحتياج معلول للذات لكن من حيث هو كذلك للامكان الذي يعتبر
معه ملاحظة التصور بل هو علة للاحتياج الذي اشترك فيه سائر العلل
مع الجزء وسوا الاحتياج من حيث الوجود وهذا المعنى مما يذكر ماله في
اول بحث العلة والمعلول وصرح به الشيخ في الاشارات حيث قال
الشيء قد يكون معلولا لشي باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في
وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح
والخط الذي هو ضلعه وهو يقومه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق
بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون
جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية
لعلية العلة الفاعلية بقي ههنا شيء وهو ان هذا التقدم لو كان كان
داخلا في التقدم بالطبع والمتقدم بالطبع على ما فهم من كلام الشيخ على ما نقل
[illegible] انما هو من حيث الوجود وايضا العبارة المشهورة في التقدم كذا
حيث قالوا وجد فوجد او عدم فعدم فلا بد من ملاحظة الوجود والعدم
وبالجملة اعتبار التقدم من غير ملاحظة الوجود مع قطع النظر عنه محل
تامل ويؤيد هذا اي تقدم الذات من حيث هي بلا اعتبار الوجود ما ذهب
اليه [illegible] من تقدم فعلية الذات على الوجود ويمكن ان يقال ما ذكره الشيخ
من ان ما فيه التقدم اما الوجود او الوجوب في تقدم المحتاج اليه على المحتاج
فالظاهر انه مخصوص بما اذا كان المحتاج اليه علة للوجود دون الماهية ولعل
ما فيه التقدم ههنا هو الفعلية فان فعلية المعروض متقدم على فعلية
العارض وكذا فعلية الجزء متقدم على فعلية الكل والمناقشة بان الفعلية
يرجع الى التحقق والوجودية مندفعة بانه من قبيل تغيير العبارة فليتامل

الوجود

ولك

لان كون احدهما بالحيثية والاخر بغيرها لم يثبتهما اتصافهما بالفعل
بالحيثيتين بل طلب علة التقدم والتاخر التقديري وح لاخذ [illegible] توجيه
قوله فان قيل اه فان قيل اتصاف الامس واليوم بالحيثيتين بالفعل لا بد له
من اختلاف وامتياز بالفعل بين الامس واليوم ولا امتياز بينهما بالفعل
قلنا يمكن القول بان امتيازهما بالحيثيتين مستند الى الامتياز الذهني بينهما
لان الاتصاف بالتقدم والتاخر انما هو في الذهن ولقائل ايضا ان يمنع
انما اتصاف الامس بالفعل بحيثية التقدم واليوم بالفعل بحيثية التاخر
بل كل الزمان متصف بان بعض اجزائه على تقدير الامتياز متقدم على البعض
ويسمى الاول بالامس والاخر باليوم ويكون وصف الامسية واليومية بعد
تحقق الامتياز وفيه تعسف **قال** الشارح لان اجزاء الزمان متشابهة
في الفضيلة اي بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الواقعة فيها مع ان
التقدم الذي يجد بينها ليس من هذا القبيل تامل **قوله** وفي الزمان
غيره اراد بالزماني التقدم الذي بين اجزاء الزمان **قوله** لعل غرض هذا
القائل ان بعض تقدم اه فيكون المراد بجواز الاجتماع الجواز بالنظر الى
نوع التقدم المخصوص واراد بقوله بل يجب بل قد يجب واراد به بالتقدم
بالذات مصطلح الحكماء ولو استدل على ان هذا التقدم ليس هو كالتقدم بالعلية
وبالطبع لما مر [illegible] من تحقق هذا التقدم من حيث عدم الاجتماع وليس
هذا من حيث كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه او بان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض ضروري وكون بعضها محتاجا اليه لبعض على تقدير صحته
ليس ضروريا لتم الكلام ولم يتوجه عليه النقض المذكور الشارح لا يقال الا [illegible]
انه لم يجامع المسبوق فسبقه زماني اه هذا الكلام من المتكلمين ليس
بصحيح كيف وعندهم تقدم اجزاء الزمان مع عدم اجتماعها ليس زمانيا

ولا يمكن ان يحمل على انه اراد في الحكيم لان الخصم ههنا ليس الحكيم لان الحكيم لا يقول بان تقدم اجزاء الزمان بالرتبة قوله وذلك لانها في عدم الجزء آه
هذا جواب سوال مقدر ولا يتوهم ان قوله فالمنافسة مترتبة عليه بل مترتبة على ما سبق كما لا يخفى قوله بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت تفسير العرض الاولي بما لا يكون بغيره وبين معروضه واسطة في الثبوت يخالف ما حققه قدس سره الشريف في حاشية المطالع من انه فسره بنفي الواسطة في العروض الا ان يقال المراد الشارح بعدم الواسطة في الثبوت عدم الواسطة في العروض على انه قد يفسر العرض الاولي بذلك المعنى فتامل قوله يصح السوال بلم اه حمل الشارح كلمة لم على انها سوال عن علة العلم على ما يدل عليه لفظ قلت وحمل الاستاد على انها سوال عن علة الشئ في الواقع كما هو الظاهر مع انه موجه بهذا الاحتمال ثم بناء هذا الكلام وما سبق منه على ان المذكور في معرض الدليل تنبيه فلا يرد المنع في المقدمات التنبيهية ويخدش هذا التوجيه كلامهم حيث ذكروا في مقام الجواب ما لم يصلح للعلية في نفس الامر ضرورة كون زيد مع الحادثة الفلانية وعمرو مع الحادثة الاخرى لا يصلح علة للتقدم والتاخر ولم يرد هذا الجواب وسال ثانيا عن علة تقدم الحادثة ولو كان كذلك لينبغي رد الجواب والسوال عما سيرا ولا لان السوال الاول لم يجب عنه الا ان يقال انه جواب تغيير التقرير او انه دليل على هذا المطلب من عند نفسه ويمكن ان يقال هذا الاستدلال من قبيل ما من الاستدلال على ان علة الحاجة هي الامكان وتقريره ههنا انه لما كان العلم بوقوع تلك الحادثة في الامس مثلا مستلزما للعلم بتقدمها من غير ملاحظة امر آخر معه على الحادثة الواقعة في اليوم علم ان وقوعها

في ذلك الزمان علة للتقدم من غير واسطة امر آخر اذ ليس غير العلة التامة بحيث يلزم من العلم به العلم بمعلوله واذا ثبت ان وقوعها في الزمان علة التقدم علم ان المعروض الاولي للتقدم هو الزمان حتى ان غيره انما يتصف به بواسطته ولما كان العلم بغير الزمان غير مستلزم للعلم بالتقدم علم ان غيره ليس علة له بل لما لم يكن لغيره مدخل في ذلك العلم علم ان ليس له مدخل اصلا وهو المط وما ذكره من الايراد والجواب يجري ههنا ايضا ولا يمكن جعله من فروع ما مر من كلام الشيخ وسيجي في المتن ان العلم اليقيني بكل ما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه اذا لم يكن محسوسا كما فيما نحن فيه الا ان يقال في التخصيص اذا لم يكن ضروريا لكن الاولى هو الذي فسره المحقق الشريف وقد تلقاه الاستاد بالقبول على ما مر ثم الدليل الذي سنذكره الشارح على اثباته على الشارة على هذا التفسير للتخصيص على ما سيجي فتامل
قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك بين اقسامه آه هذا الجواب انما يدفع السوال اذا حمل الشق الثاني على انكار تحقق الامر الصالح للتقسيم ولقائل ان يحمله على طلب بيانه سابقا قبل التقسيم والجواب ان صاحب السوال قد صرح بانكار المعنى المشترك ويمكن دفع كلا وجهي السوال بالقول بان التقسيم اللفظي بناء على الاشتراك اللفظي كما فهم من الشفاء وذهب اليه السيد السند ثم عدم جريانه في غير الانسان محل بحث الا ان يحمل الانسان على التمثيل اذ يمكن ان يقال كل ما له شرف فله تقدم رتبي عند العقلاء والسائل لا ينكر اطلاق التقدم على الرتبي على انه يكون لصحة الاطلاق تحقق العلاقة في العقد ويمكن حمل العلاقة في كلام المعترض على علاقة النقل دون المجاز ولو سلم فلعل التخصيص لان هذا المجاز متحقق عرفا شائعا فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم فلو حمل للمتقدم فينبغي اعتبار الحيثية ليرجع اليه



ماهو المقصود بالذات اعني التقدم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة
حقيقة وذلك لان تلك الحوادث اذا كانت معلومة قدرت لها اخرى
غير معلومة وانت خبير بان اطلاق المتقدم والمتاخر على زيد وعمرو مثلا
في العرف انما هو باعتبار وقوع احدهما في الامس والآخر في اليوم مثلا
ولا يتوقف على اعتبار كونهما معلومين مع كونهما غير معلوم وكذا اعتبار
المعية بين الحوادث لا يتوقف على الاعتبار المذكور والاولى ان يقال المعية
الزمانية الحقيقية عندهم تتحقق بين الامور الواقعة في زمان واحد كما يتحقق
التقدم والتاخر الزماني الحقيقي بينهما باعتبار وقوعهما في الزمان المتقدم و
الزمان المتاخر ومن هنا يعلم ان اتصاف الحوادث بالتقدم والتاخر
انما هو باعتبار وقوعها في تلك الازمنة المتقدمة والمتاخرة فجعل التقدم والتاخر
العارضين للحوادث قسما آخر مغايرا للتقدم والتاخر العارضين للازمنة الواقعة هي
فيها تعسف ظاهر هذا وقد يقال في تلك الحاشية نظر من وجوه منها ان المعية
بين المتضائفين ليس الا مثل المعية بين زيد وعمرو مثلا ولا فرق بين نفس
المعيتين باعتبار ما فيه المعية انما الفرق باعتبار امر خارج وهو ان هذه
الحالة في المتضائفين مقتضى ذاتهما بخلافها في زيد وعمرو وهذا الفرق
لا يوجب جعلهما معيتين احديهما بالذات والاخرى بالزمان والا لزم ان
يكون جميع اقسام التقدمات والمعيات اذا كانت مقتضى الذات داخلة في
الذاتي وخرجت عن اقسامها مثلا التقدم بالطبع اذا كان مقتضى ذات
المتقدم يكون داخلا في الذاتي واذا كان مقتضى الغير يكون داخلا في التقدم
بالطبع وقس عليه ساير اقسام السبق والمعية ومنها ان اسناد المعية
المتضائفين الى وقوعهما في زمان واحد لا يقدح في كونها زمانية حقيقية اذ
المراد بالزماني الحقيقي ان يكون عرضا اوليا للمعنيين والعرض الاولي للشيء على

ما صرح به المحقق الشريف قدس سره في حاشية المطالع ان لا يكون بينه وبين
المعروض واسطة في العروض لا ما يكون بينه وبين المعروض واسطة في
الثبوت ومعلوم ان وقوعهما في زمان واحد ليس واسطة في عروض
المعية للمتضائفين معروض لها المعية اولا وبالذات الا ان يقال المراد بالعرض
الاولي ههنا ما لا يكون محتاجا الى الواسطة في الثبوت مطلقا كما يظهر
من كلام الشيخ في هذا المقام لا يقال المعروض الحقيقي الذي كان واسطة
في العروض لعله معروض وقوع هذا ووقوع ذلك في زمان واحد لا انا نقول
بعد الاغماض عن بعده بحسب اللفظ نقول لم يتحقق المعية الزمانية
بين الوقوعين فلا مجال للتردد وايضا الحقيقي ههنا ليس في مقابل الاضافي
والاعتباري بل في مقابل المجازي ومعلوم انه لا يكون اسناد المعية
الى الوقوع المذكور سببا لكون نسبة المعية اليهما على سبيل المجاز كما لا
يخفى ومنها ان التوقف في عدم تحقق المعية الزمانية حقيقة على مذهب
الحكماء لا وجه له لان المعية الحقيقية لو تحققت فاما ان يتحقق بين الازمنة
وهو ظاهر البطلان او بين الزمانيات وهو ايضا باطل بمثل ما ذكر في
المتضائفين وهو ان المعية بينهما لوقوع الزمانيين في الزمان ويمكن ان يجاب
عن هذا بان العلاقة بين الزمانيات لعلها لا تنحصر في وقوع احدهما في
الآخر فلعله يتحقق بين الزمانيات او بين الزماني والزمان علاقة معية
من حيث الاجتماع فيكون زمانية حقيقية غير مستندة الى وقوعهما في
زمان او وقوع احدهما في الآخر وفيه تعسف ومنها انا القول بعروض
المعية للمتضائفين مع القول بان عروضها لهما من جهة وقوعهما في
زمان واحد ينافي القول بكونها ذاتية لهما ظاهرا وتوجيهه ان يقال
المراد من كون المعية بالذات ان يكون الذات مقتضية لها وان كان

بواسطة مستندة اليهما فان وقوعهما في زمان واحد مقتضى فانهما

الشيء وان اختلف الجهتان المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل والجهة

خارجة عنه فلا يتعدد ولو سلم فلا يتعدد بالذات وان اختلفت با

لاعتبار فيتحقق المعية بالعلية في الجملة فتامل في الثاني لما كان

الظاهر ان منشاء وهم القائل يمكن تطبيق كلام القائل على ما قرره الشيخ

بعناية بان يقال مراده انه لا يعقل ذلك في اجزاء الزمان لا يعقل في

عدم الزمان وقد حصرها هذا النوع في الامرين وبما قررنا يندفع ايراد

آخر عن القائل المحقق وهو انه لا يلزم من حصر موضوع التقدم في اجزا

الزمان حصر موضوع المعية فيها اذ لا يلزم اتحاد الموضوع فيهما نوعا

فليتامل فيما في كل واحد من الوجهين اما في الاول ان الاحتياج

الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى بناء على عدم تمام شيء من الوجهين

ووجه التامل فيهما منع المقدمتين وبيان كون الاحتياج الى

المتقدم بالعلية ضروريا في كل معلول وكون المتقدم بالطبع قد لا

يحتاج اليه مقتضى المعلولات لا يوجب كون الاحتياج الى المتقدم

بالعلية اقوى من الاحتياج الى المتقدم بالطبع فيما تحقق الاحتياج

الى المتقدم بالطبع فان قلت يمكن ايضا منع كون المتقدم بالطبع غير

ضروري في بعض المعلولات فان التاثير والايجاد متقدم بالطبع على

وجود المعلول وكذا يمكن منع كون المتقدم بالعلية ضروريا في جميع

المعلولات اذ لم يتحقق في المعلول المركب اذ لا يتحقق ههنا مفيد الوجود

بالاستقلال وهو معنى المتقدم بالعلية قلنا الجواب عن الاول ان

التاثير ليس متقدما بالطبع بالمعنى الذي كان الكلام فيه وهو ما

يكون ما فيه التقدم الوجود على انه سيجيء في بحث العلة والمعلول

ان الامكان

ان الامكان والتاثير خارجا عن تعريف مطلق العلة والجواب عن الثاني

ان كلام الشارح كان صريحا في تحقق التقدم بالعلية في كل ما له فاعل

وموجد على ما عرفت وكذا كون المتقدم بالعلية مفيدا الوجود بخلاف

المتقدم بالطبع لا يوجب ان يكون الاحتياج اليه اقوى الا ان يقال المعلول

انما يحتاج اولا الى الفاعل المستقل واحتياجه الى غيره من جهة ان استقلاله

يتوقف عليه لكن هذا في غير الجزء مسلم واما في الجزء فاحتياجه اولا وايضا الاحتياج

الى الجزء الذي هو متقدم بالطبع لما كان من حيث الذات بخلاف الاحتياج

الى المتقدم بالعلية لانه من حيث الوجود يكون اقوى ويمكن ان يقال هذا

مع انه خلاف ما قرره يرد عليه ان التقدم بالطبع انما هو باعتبار الوجود

كما علم من كلام الشيخ وللجزء تقدمان احدهما بحسب الذات ولا كلام

فيه والآخر باعتبار الوجود والكلام انما هو في هذا التقدم وحصر السبق

في اقسام حصر السبق المشهور بطريق الاستقراء فان قيل اذا كانت

العلة اقوى فالمعلول اقوى فكيف وجه قوله ثم فيه ترتب كون الترتب

المترتب عليه الحمل على ذلك قلت لعل الاحتياج ليس بعلة مستقلة للترتب

المذكور ولا خفاء في جواز الاحتمال المذكور في العلة الناقصة ويمكن

ان يقال ايضا اللازم كون نفس الاحتياج الى العلة المؤثرة اقوى من الاحتياج

الى غيرها ولا يلزم منه الا كون نفس السبق بالعلية اقوى من نفس السبق بالطبع

لا كون صدق السبق على السبق بالعلية اقوى من صدقه على السبق بالطبع

حتى يلزم التشكيك في مفهوم السبق هذا بعد تمامه يدل على انه فيه

بحث اذ قد سبق منه ان المقول بالتشكيك هو المشتق وايضا قد تقرر في

الامور العامة حمل المشتقات فالمقصود ههنا سومقولية السابق على اقسا

الخمسة المعروضة ولا غبار عليه ويمكن ان يقال لعل هذا الايراد الزامي للشارح

حيث ذهب الى ان الامور العامة من المبادى تامل ثم انه اقتفى اثر الش حيث
اورد عبارة توهم ان المقصود من هذا الوجه بيان اولوية السبق بالطبع
والسبق بالعلية على جميع ماعداهما وليس كذلك لعدم جريانه في
اولويتهما في مفهوم السبق بالقياس الى السبق الذاتي عند المص
والزماني الحقيقي عند الحكيم وان جرى في الزماني الحقيقي عند المص
فان تفصيل هذين العارضين لا يخفى ان هذا مشترك بين
توجيهه وتوجيه الش ولعل وجه تخصيص تفصيلهما اشتهار هذين
التقدمين وكون لفظ التقدم موضوعا لهما اولا كما فهم من عبارة
الشفا، واما خلوه عن الفايدة المعتدة بها فانما هو بالنسبة الى
توجيه الش فانه في توجيه الش يكون غيرهما داخلا تحت العارض ويكون
معناه لو لم يكن التقدم بسبب عارض زماني ومكاني لكان بسبب
عارض غيرهما ولا يخفى ما فيه من الفايدة المعتد بها واما في توجيهه
فلا فايدة فيه الا انه لو ترك غيرهما لفهم الحصر في الاولين على ما يدل
عليه لفظ الدوام والا فمعلوم بديهة انه لو لم يكن لهما لكان لغيرهما و
يمكن توجيه كلام المص بانه لا بد في اعتبار عروض التقدم من اعتبار ما
فيه التقدم ففي تقدم اجزاء الزمان ما لم يعتبر الوجود والاقسام لم
يعرض التقدم والوجود من العوارض حمل الحقيقي في كتاب
الفن حملا للفظ في الاصطلاح على المعنى اللغوي بعيد بدون
قرينة واضحة خصوصا اذا اقترن بلفظ الحقيقة واما اذا
اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم الش الى آخر الحاشية ههنا
بحث وهو ان بهذا الكلام ينهدم بنيان ما حققه سابقا وهو ان
الحق ان النسبة بين الحدوث الزماني والاضافي مساواة ولا حاجة

للش في بيان اخصية الحادث الاضافي الى التكلف المذكور وهو اعتبار
المقايسة بالفعل في مفهوم الحادث الاضافي فان الزمان حادث
زماني وليس حادثا اضافيا اصلا والا لزم ان يكون للزمان زمان
ويرد عليه ما قيل انه اذا كان القديم الاضافي اعم من الزماني وبين الحادثين
يتحقق المساواة فكما لا واسطة بين الزمانيين لا يتحقق الواسطة
بين الاضافيين بالضرورة ثم لا يخفى ان الظاهر من تقرير الش ان التم
انما يلزم لان الزمان لا بد ان يكون داخلا في احدهما لامتناع الخلو
منهما وفي كل منهما يعتبر الزمان فيه ولو كان معتبرا في احدهما فقط لا
يلزم التم فقوله والغرض من ذلك الى آخره لا يلايم ما فهم من الشرح وايضا
الظاهر من كلامه ههنا حيث قال يقتضي وقوعه في زمان وكذا من كلامه
في الحاشية التي بعدها انه جعل الزمان في تعريف الحدوث الزماني
قيدا للوجود وهو بعيد غاية البعد ويمكن ان يقال انه بصدده في صدده
توجيه المقام ولم يبال بمخالفته لتقرير الشرح فليتامل ثم قيده في زمان
في تعريف الحدوث في كلام الش يحتمل وجوها ثلثة الاول وهو الظاهر
انه قيد للعدم والثاني انه قيد للمسبوقية والثالث انه قيد للوجود
فعلى الاول لا يلايم قول الش يكون للزمان زمان ويرد عليه ان التم
المذكور يكون على سبيل التعاقب لا الآن فيقال في الجواب ان التم على
سبيل التعاقب بط على مذهب المص وساير المتكلمين نعم يمكن ان
يقال لو كان الزمان معتبرا في القديم والحادث الزمانيين وكان الزمان
حادثا زمانيا يلزم ان يكون الزمان اي كل الزمان الممتد مسبوقا
بزمان آخر هف وعلى الثاني يرد انه لم لا يجوز ان يكون الزمان ظرف
مسبوقية نفسه من غير حاجة الى زمان آخر واما الثالث فبعيد عن

العبارة غاية البعد كما وسنحصل وجه آخر آه وقد يقال
ايضا المعروض متقدم بالذات على عارضه فالماهية متقدمة بالذات
على وجودها العارض لها ففي تلك المرتبة المتقدمة كانت معدومة
فيلزم كون كل ما كان وجوده بعروض الوجود مسبوقا وجوده بالعدم
وهذا بخلاف القديم بالذات وهو الواجب تعالى لا شانه اذ لا يكون
موجودية بعروض الوجود ويرد عليه مثل ما مر فلا يكون له في مرتبة
وجود العلة الا العدم اعلم ان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للوجود
او العدم بل بمعنى عدم المعلول في مرتبة وجود العلة انه كما كان الوجود
العلة رتبة التقدم اى كان متقدما بالذات على وجود المعلول
كان لعدم المعلول ايضا رتبة التقدم بمعنى انه كان متقدما بالذات
على وجوده فلا يرد انه لو سلم ان عدم المعلول في مرتبة وجود العلة
لم يلزم تقدمه على وجود المعلول لان ما مع المتقدم لا يلزم ان يكون
متقدما في المعية والتقدم الذاتيين كما هو المشهور لان المعية بينهما
انما هي في صفة التقدم وايضا اذا كان وجود العلة متقدما بالذات
على وجود المعلول ففي هذه المرتبة السابقة اذا لم يتحقق وجود المعلول
يتحقق عدمه اذ كان العدم واقعا في المرتبة السابقة وكل ما هو واقع في
المرتبة السابقة كان متقدما وهذا بخلاف ما مع المتقدم اذ قد يكون
المعية بينهما من حيث التاخر كما اذا كانا معلولي علة واحدة فاذا كان
واحد منهما سابقا على معلوله وعلة له لا يلزم كون الآخر المقارن
له في المعلولية متقدما عليه علة له ايضا لانه ليس واقعا في المرتبة الثانية
واراد بالاول وجوده في تلك المرتبة وبالثاني عدمه فيها وتشبيه هذا
بالمعية من حيث هي لانها ليست الا التي ليس على ما ينبغي لان المقصود انهما

احدهما

انه ليس متقدما بالذات بخلاف ثمة اذ المقصود كونه ليس ذاتيا ولا ذاتا
على ما يجيء ولهذا ما كان متقدما كالامكان صدق انه في تلك المرتبة
مع كونه خارجا عن العلة واراد بتلك المرتبة في قوله ولا اتصافا بالعدم
في تلك المرتبة المرتبة السابقة ولهذا قال فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه
متاخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه فلا يتوجه انه ينبغي ان يراد بعد
قوله كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية ولا علاقة
التضايف بناء على ان المتضايفين يوجد احدهما في مرتبة وجود
الآخر اى المرتبة المعينة فتامل لا ان يكون له في تلك المرتبة
العدم يمكن ان يتجه عليه بوجوه الاول انه لو كان عدم الشيء متقدما
بالذات على وجود هذا الشيء واقعا في مرتبة علته لزم احتياج وجود الشيء
الى عدمه ومعلوم انه لا علاقة ذاتية بين الشيء ونقيضه بحيث يكون
احدهما علة للآخر ومتقدما عليه بالطبع او بالعلية الثاني ان العدم
الازلي للممكن لا شك انه مسبوق بعدم علته ففي مرتبة عدم علته لا يكون
هذا العدم واقعا ومعلوم انه لا يكون وجوده ايضا واقعا فيها فهذه
المرتبة خالية عن عدم هذا الممكن ووجوده معا واذا عرفت حال العدم
فقس عليه حال الوجود الثالث انه لما كان عدم المعلول موقوفا على الوجود
فلا بد من وقوعه في نفس الامر حتى يتحقق وجود المعلول فيلزم تحقق العدم في
نفس الامر بدون علته التي هي عدم علته الرابع ان عدم المعلول لو كان واقعا
في نفس الامر قبل وجوده فكان واقعا في الزمان لانها قبلية لا تجامع معها
البعد وكل قبلية كذلك كانت زمانية فكان عدم المعلولات القديمة
واقعة في زمان قبل وجودها فكانت حوادث زمانية هف
لانا نقول سلب الوجود في زمان آه الشرطية ذلك ان الزمان ظرف

حقيقيا للوجود والعدم فاذا لم يكن طرفا الوجود كان طرفا السلب في تلك
الوجود بالضرورة واما المرتبة فليست طرفا حقيقيا للوجود والعدم فاذا
قلنا وجود المعلول ليس في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم على نفسه واذا
قلنا عدمه في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم على وجوده فارتفاع الوجود
في تلك المرتبة وارتفاع العدم فيها يرجع الى ان الوجود غير متقدم على
نفسه والعدم غير متقدم على الوجود وكلاهما حق على ما عرفت وليس هذا
ارتفاعا للنقيضين اصلا على ما لا يخفى وبما قررنا ان المرتبة ليست طرفا
حقيقيا للوجود والعدم لا يتوجه الايراد بانه اذا لم يوجد المعلول في مرتبة
وجود العلة المستقلة فيلزم تخلف المعلول عنها اذ التخلف عبارة
عن وجود العلة في ظرف لم يوجد المعلول معها فيه وههنا ليس كذلك
بل يرجع هذا الى ان العلة احق واولى بالوجود من معلوله وليس فيه تخلف
اصلا فانا اكتفي في الحدوث بهذا المعنى ثم آه كان هذا منه توجيها لكلامهم
فما نقل من الشيخ من ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ليس المراد انه ليس
بالفعل بل المراد انه ليس بالامكان وهم قد عبروا عن هذا الامكان تارة
باللّيس كما نقل عن الشيخ وتارة بعدم الاقتضاء كما نقله الشارح والمراد واحد
ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف لان المراد بالامكان ان كان امكان
الوجود والعدم فلا اختصاص له بالعدم فكما صح ان الحادث مسبوق بالعدم
بهذا المعنى صح ايضا ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى ايضا فتأمل
وان كان المراد امكان العدم فكما ان امكان العدم مقدم على وجود
الحادث فكذا امكان الوجود فلا فرق ويمكن ان يقال المراد من العدم
السابق على الوجود في الحادث الذاتية هو صرافة الذات اي الذات
الماخوذة من حيث هي بناء على تقدم مرتبة الذات على الوجود وهذا لا

يتصور في القديم بالذات لانه مخصوص بذاته تعم ووجوده عين ذاته وليس
له حال التجرد عن الوجود وقول الشيخ للمعلول في نفسه ان يكون ليس
حيث قيد بقوله في نفسه الى آخر ما نقل ظاهر الانطباق على ما ذكرنا
فتأمل كالامكان والاعتبارات اللازمة آه فيه انه يشكل بالامور فليتأمل
التي بعد الامكان كالوجوب الا ان يقال فرضنا المعلول هو الوجوب
فيتحقق العلة التامة البسيطة بالنسبة اليه لكن يبقى الكلام في التاثير
ويمكن دفعه بان المراد من العلة البسيطة ما لا تركيب من العلل المشهورة
المتقدم كل منها بالطبع وههنا كذلك لما عرفت من كلام الشيخ ان مراتب
التقدم في التقدم بالطبع بالمعنى المشهور هو الوجود فلم يتحقق في الاعتبارات
وانت بما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا
واما الثاني فتبصر والحل بوجهين الاول ان مجرد المسبوقية بالغير ليس معنى
الحدوث الذاتي بل لا بد من المسبوقية بالعدم كما مر فلا يلزم من مسبوقية
العدم الذاتي بالموصوف حدوثه الذاتي الا ان يقال المسبوقية بالموجود
يستلزم المسبوقية بالعدم في مرتبة ذات الموصوف وقد عرفت انه لا
يلزم والثاني انه لا يلزم من عدم وقوع العدم الذاتي في مرتبة وجود
الموصوف وقوع نقيضه الذي هو الحدوث الذاتي واتصاف الموصوف به
لما عرفت ان ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة جائز بل واقع
المناقشة متجهة على عبارة الشارح الاصفهاني آه هذا انما يرد لو اراد
الشارح دفع المناقشة التي اوردها السيد على الشارح الاصفهاني
وليس كذلك بل غرض الشارح انه لو اورد المناقشة على تقريره حيث فسر
تقدم الاتصاف بلا مسبوقية بعدم الاتصاف والحدوث بنقيضه بان
هذا التفسير خلاف الاصطلاح لا يجدي في دفع التشكيك لانا اذا تركنا لفظ

القدم والحدوث واكتفينا بما قررنا ثمة بل كان لزوم الشر بحاله ايضا
لا يجري في هذا التفسير بطريق المجاز يدل على ما ذكرنا ان البحث الذي
ذكره قدس سره غير المناقشة التي ذكرها الشارح اذ مدار ما ذكره الشارح على
ان المورد خلط بين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره وجوده او وان القدم و
الحدوث انما هو بالاعتبار الاول ومآل ما اورده قدس سره على انه
خلط بين وجود الشيء في الاعيان ووجوده في الاذهان وان القدم
والحدوث بالاعتبار الاول دون الثاني وذلك الاختلاف في تقرير
المناقشة للاختلاف في تقرير الايراد بين الشرحين اذ مدار هذا الشرح
على جعل المورد الاتصاف بالقدم والحدوث قديما وحادثا ومدار
الشرح القديم على جعل نفس القدم والحدوث قديما وحادثا باعتبار
الوجود الذهني لهما وكيف يتوهم ان الشارح اراد دفع المناقشة التي اوردها
قدس سره على الشرح القديم والحال انه قدس سره بعد الفراغ من البحث
والمناقشة ذكر انه لا مخلص عن لزوم البحث الا بان ذلك باعتبار الاتصاف
كما قرره هذا الشارح بعينه ثم ما قرره الشارح ما ذكره قدس سره في المخلص بعد
تقرير المناقشة فلا مجال لتوهم ان المناقشة التي ذكرها على هذا التقرير
هي التي ذكرها قدس سره قبل هذا التقرير ويمكن ان يقال لو ان السيد
المحقق اورد المناقشة اولا ولم يتوجه له نصروا ورد بحثا آخر على تقدير
التزامه عنها ثم قال ولا مخلص عن البحث الا بان يقال لو كان فيه ما نقله الشارح ولما كان
هذا محيصا عن البحث المذكور بدون المناقشة بناء على لزوم مثلها في
هذا التقرير ايضا اذ كما ان القدم والحدوث اصطلاحا مختص بالوجود
الخارجي ولم يجر في الوجود لغيره كالاتصاف فحمل كلام الشارح على انه في
صدد دفع مثل تلك المناقشة على هذا التوجيه الذي غير اليه الكلام

الذهني كذلك مختص بالوجود في
نفسه ولم يجر في الوجود صح

اذ بما ذكره من التقرير لم يحسم مادتها وانت خبير بان المناقشة باقية
بعينها اذ الاتصاف امر عقلي وليس عينيا كنفس القدم والحدوث
الا ان يلتزم ان الاتصاف بالقدم والحدوث في الاعيان بان الوجود
المعتبر في المعنى الاصطلاحي للقدم والحدوث اعم من الوجود في نفسه
او لغيره وفيه تعسف قال قدس سره وههنا بحث وهو ان القدم والحدوث
انما يوصف بهما الشيء بحسب وجوده في الاعيان كما اشار اليه واذا كانا
اعتباريين لم يوجدا في الاعيان فكيف يوصفان بالقدم والحدوث
وان جاز وصفهما بهما نظرا الى وجودهما في الذهن فلا فرق بينهما اذ
لان وجودهما في الاعيان حادث وفي علم الله تعالى قديم فلا يصح قولهم يكون
للقدم قدم وللحدوث حدوث ولا محيص لا مخلص الا ان يقال ذلك باعتبار
اتصاف القديم والحادث بهما في نفس الامر الى آخر ما افاده ونقله الشارح
الشارح ثم نقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى تم ثم قال
سيد المحققين يجوز كون قدم القدم عين القدم بالذات ومغايرا له
بالاعتبار فلا يلزم التسلسل وايضا جاز ان يكون طبيعة القدم موجودة
في الخارج في ضمن بعض افرادها فقط ويكون قدم القدم امرا اعتباريا
معدوما في الخارج فلا يتم الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه وقد
يقال في الجواب عن الاول انه قد مر في كلام الاستاذ ان كل صفة قائمة بشيء
كانت صفة لذلك الشيء وكان الغير موصوفا بها ولو كانت قائمة بنفسها كانت
صفة لنفسها وصح اتصاف نفسها بها كالضوء القائم بالغير والضوء المفرد
انه قائم بالنفس وحينئذ لو كان القدم قديما كان قديما بقدم آخر قائم
به لا بنفسه بل بنفسه صفة للذات القديمة وكانت تلك الذات قديمة بها وعن
الثاني بما مر في الشرح وقرره سره ان كل صفة من شانها الوجود في الاعيان

لم يكن اتصافه بشيء بها الا بوجود ما فيه وجودا عينيا ونحن نقول لو كان القدم موجودا في ضمن بعض افراده كان من شان مهية الوجود في الاعيان فلم يمكن ان يتصف القدم بالقدم الاعتباري الا ان يقال ما ذكرته انما يسلم في الحقايق النوعية ولعل القدم طبيعة جنسية بالنسبة الى افراده فليتامل

الشـ يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة عدل عن عبارة الشـ القديم حيث قال فيه اثبتوا للواجب خواص ثلثا اما اولا فلعدم دلالة عبارة الكتاب على معنى الاختصاص واما ثانيا فلان دعوى الاختصاص لا يصح الا في الثالث وحمل الاختصاص على الاضافي تعسف ثم لم يذكر ههنا ما يعتبر الاختصاص بالواجب بالنسبة اليه واما ثالثا فلانهم لم يذكروا ههنا ما يدل على نفيها عن غير الواجب فلا يلائم التقريب نوجودهما واحد ومفهومهما اثنان

واعلم ان اللازم منه عدم كون وجود كل جزء نفس مهيته على طريق رفع الايجاب الكلي اذ لو كان وجود كل جزء نفس مهية ذلك الجزء ومهية كل جزء غير مهية الجزء الآخر حتى يتصور التركيب بحسب العقل لم يصح الحمل الذي هو لازم للتركيب العقلي ولا يلزم منه كون وجود المجموع الذي انه فرض انه واجب الوجود غير مهيته والحاصل هو هذا وذلك لانه يجوز ان يكون هناك مفهومان متغايران يكون كل منهما نفس الوجود القايم بذاته ومهية كل منهما او احدهما غير الوجود ولذا هذين الاحتمالين كتب الحاشية المصدرة بقوله وتفصيل المقام وحصر الاحتمالات المتصورة في التركيب العقلي وابطل جميعها وخلاصة ما يستفاد من هذه الحاشية لدفع هذا الايراد انه اذا لم يكن وجود كل جزء نفس مهيته فلا يخلو اما ان يكون وجود شيء من الجزئين نفس مهيته او لا يكون وجود شيء من الجزئين نفس مهيته واشار الى دفع الاول بقوله وعلى الثاني يكون الجزء الذي هو عين الوجود الخ واشار الى دفع الثاني بقوله وعلى الثالث فاما ان يكون آه وثانيا

كلامه مبني على ان الجزء العقلي لما كان متحدا مع الكل في الموجودية في الخارج فلو كان احد الجزئين ممكنا محتاجا في الموجودية الخارجية الى الغير لزم احتياج الكل في الموجودية اليه ولما تعرض في حاشية الحاشية لبعض الاحتمالات التي لم يتعرض لها في الحاشية لم يقل وتفصيل الدليل بل قال وتفصيل المقام هذا ثم يمكن دفع الايراد بوجوه اخر منها انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ان كان قايما بنفسه كان وجودا لذاته موجودا بذاته وان كان قايما بغيره كان وجودا لغيره ويكون الغير موجودا به فحينئذ لو لم يكن واحد من الجزئين عين الوجود ومعلوم ان الوجود الذي هو عين الكل او عين الجزء الآخر لم يكن قايما به والا لم يكن الكل او ذلك الجزء موجودا بذاته لم يكن ذلك الواحد موجودا ومنها ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالجزء الذي لم يكن عين الوجود لم يكن موجودا وهذا ان الوجهان متقاربان ومنها ما اشار اليه في حاشية الحاشية التي صدرها بقوله ويمكن تلخيص الدليل من انه يلزم حمل الممكن على الواجب حملا ذاتيا ومنها انه قد صرح الشيخ في مواضع بتقدم الطبيعة لا بشرط شيء على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب وقد نقلنا عنه في بحث المهية وتوجيهه ان الوجود وان كان واحدا لكن نسبة الوجود الواحد الى الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على نسبته الى الطبيعة بشرط شيء وما وجدنا به كلام الشيخ ذكره العلامة في حواشيه على حكمة العين ثم في الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين يلزم كون الواجب محل الممكنات تعالى شانه عن ذلك وبما قررنا من الوجه الاخير من الوجوه المذكورة يمكن دفع اصل الايراد الذي ذكره الشـ بان يقال لو كان الطبايع موجودة في الخارج حقيقة كما هو راي الشيخ والمص وغيرهما من المحققين فقد عرفت ان الجزء اي الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الكل وجودا

الطبيعة بشرط شي في تعلق الوجود ونسبته وحاصله ان الجزء احق بذلك
الوجود من الكل ومعنى التقدم الذاتي هو الاحقية والاولوية على ما يستفاد
من كلام الشيخ فيلزم تقدم الجزء على الواجب في موجوديته في الخارج
والتقدم الذاتي ملزوم الاحتياج فيلزم احتياج الواجب الى جزئه في
الموجودية الخارجية هف وفيه بحث لان تقدم الوجود الواحد على نفسه باعتبار
تغاير النسبتين احتمال معقول لكن انما يتم القول به في مقام المنع والتجويز
واما في مقام الاستدلال فالمنع متوجه عليه كيف والاشاعرة ممن لم يجوزه
ابطلوا كون الاتحاد في حمل العرضيات اتحادا بالذات بانه يلزم منه كون
الابيض الموجود بعد زيد بالذات بل بالزمان ايضا متحدا مع زيد بالوجود
حقيقة وذلك لعدم تجويزه كون الوجود الواحد متقدما على نفسه باعتبار
النسبتين وايضا استشكل القوم عند ذكر خواص الذاتي حيث قالوا في
خواصه تقدمه على الذات بالوجودين بان الجزء المحمول لما كان متحدا مع الكل
في الوجود الخارجي فكيف يتصور تقدمه عليه ولو كان هذا اي تقدم الوجود
الواحد على نفسه باعتبارين امرا معقولا عندهم مسلما بينهم لم يستشكلوا
ثم يمكن دفع هذا النقض بهذا الاحتمال في مقام المنع واما في مقام الاستدلال
فلا دفع له وان لم يكن الطبايع موجودة في الخارج حقيقة لم يكن الواجب في حد
ذاته تلك المفهومات التي فرض انها اجزاء الواجب وتسميتها بالاجزاء كان
مجرد الاصطلاح اذ عند اصحاب هذا المذهب ان الشخص البسيط الموجود
في الخارج ينتزع العقل منه المفهومات فالموجود منها ان كان ماخوذا من الذات
بلا ملاحظة امر اخر كان ذاتيا والا كان عرضيا وسيجي تحقيقه وتفصيله في
كلام الاستاد في بحث الماهية واذا لم يكن تلك المفهومات اجزاء حقيقية فلا يجب تقدمها
في هذا المقام ولا غرض يتعلق به هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله وانه يحتمل

وجهين احدهما وهو الظاهر انه دليل اخر على ما يدل عليه قوله بعد ذلك ولا يرد
هذا على الدليل الاول الذي اوردناه بزيادة لفظ الاول على ما في كثير من
النسخ وتقريره ان حقيقة الواجب تعالى شانه لو تركب في العقل في العقل
فتركيبها اما من الجنس والفصل او من مفهومين متساويين او من الجنس والعرض
او من مفهومين متساويين او من نوع بسيط وتشخص على التقادير يلزم
تركبه من النوع والتشخص وهذا الكلام منه مبني على ما حققه في الحاشية الجديدة
موافقا لراي المتاخرين ان التشخص مشتمل على امر زايد على النوع نسبته الى
النوع كنسبة الفصل الى الجنس وذلك لان مفهوم الجزئي ممتنع الشركة و
مفهوم الكلي لا يمتنع فلا بد من اشتمال مفهوم الجزئي على امر زايد على مفهوم
الكلي بناء على ان الجزئية والكلية من عوارض المفهوم والمعلوم وحاصله ان
النوع بصرافة النوعية من دون انضمام التشخص فيها الا معها كما قرر في
موضعه ليس موجودا في الخارج فلم يكن موجوديتها بنفسها ولم يكن تصور
الانفكاك بين الماهية والوجود ممتنعا والى ما ذكرنا اشار بقوله لا يحللها الى ماهية
وتشخص واما ما ذكر ان العقل لا يحللها الى ماهية ووجود فلتتميم تفسير كلامهم
ولبناء الدليلين عليه وفيه ان معنى كلامهم ماهية الواجب هي انيته ليس الا ان
وجوده عين ماهيته يعني ان العقل لا يحللها الى ماهية ووجود واما ان العقل لا
يحللها الى ماهية وتشخص فليس معنى هذا الكلام وما نقله في اوايل بحث
المواد عن المص في شرح الاشارات يدل على ما ذكرنا فارجع اليه فان قيل
الثابت بالبرهان هو ان وجود الواجب عين هويته الشخصية فيجوز ان لا
يكون عين ماهيته النوعية قلنا فح يكون الماهية ممكنة فيلزم امكان الواجب
ثم يرد عليه ان هذا الدليل لا ينفي كون الواجب مركبا من مفهومين متساويين
جزئيين واشار الى وروده في الحاشية التالية حيث قال لا يرد على الدليل
هذا

الاول حيث قيد بالاول شعرا بانه يرد على الدليل الثاني فان قلت على الدليل
الاول ان صحة الحمل انما يقتضي اتحاد الطرفين في الوجود في الخارج
واللازم في التركيب العقلي كون مفهوميهما متغايرين بحسب العقل
فلا منافاة قلت المعتبر في صحة الحمل كون الوجود المنتزع من احد الطرفين
عين المنتزع من الآخر مفهوما والواجب في التركيب تغايرهما مفهوما
وثانيهما انه تتمة للدليل وتوجيهه ان هذا المفهوم المركب المفروض انه
واجب الوجود غير الوجود ولا شيء من الواجب بمهية غير هوية الوجود اما
الصغرى فلما مر واما الكبرى فلما ثبت الآن ومع ذلك فذكر كون الواجب شخصا
بسيطا لا علة للعقل الى مهيته وتشخص ليتم تفسير كلامهم لا مدخلية في
تميم الدليل واعلم ان التركيب يتصور على وجهين خارجي تميز الاجزاء فيه
بحسب الخارج ولا محالة تميز بحسب الذهن ايضا وذهني تميز الاجزاء
فيه بحسب الذهن فقط والاول ينقسم الى ما يكون الاجزاء فيه متمايزة
بحسب الذهن كالبيت او غير متمايزة كالجسم المركب من الهيولى والصورة
والثاني الى ما لا يكون الاجزاء فيه محمولة كالاعداد المركبة من الآحاد وقد
يطلق المركب مجازا على ما لا يكون هناك تركيب لكن يقبل القسمة التحليلية
اما الى اجزاء خارجية كالجسم المتصل الواحد او ذهنية كالانسان من حيث
انه محدود وهو المعبر عنه بالاجمال والمقسم منها في الوجوه الستة المذكورة
باسرها والدليل المذكور انما يدل على نفي القسمين الاولين منهما واما الوجه
الخامس فظاهر انه لا يتصور في حقه تعالى لتجرده عن المادة وما يتبعها كالوضع
واما الرابع فلا يتصور في الموجودات الخارجية لانه على تقدير تحقق المركب
في الخارج لا يجوز ان لا يكون الاجزاء موجودة اذ المركب عين الاجزاء
مهية ووجودا فاذا لم يكن الاجزاء موجودة فيلم يكن المركب موجودا فيه

تتميم

الوضع

الى ما يكون الاجزاء فيه محمولة بوجه ما
كالحد للانسان المركب من الحيوان
والناطق والى صح

جهته واما ان تكون صورها الذهنية مركبة لكنها مخالفة لذي الصورة في
المهية ويكون ذو الصورة بسيطة بحسب المهية فنحن لا نشتغل بابطالها
واذا وجد الاجزاء فيه فاما ان يكون موجودة بوجود الكل فيكون محمولة
وقد فرض غير محمولة هف او موجودة لا بوجود الكل فيكون التركيب في الخارج
فلم يبق الا التركيب من الاجزاء المحمولة ولهذا تعرض الاستاد لنفيه وانما طول
الكلام في هذا المقام لانه من امهات المطالب الثم والمحتاج
في نفس الامر الى الغير ممكن وذلك لان علة الافتقار منحصر في الامكان على
ما مر وفيه بحث لان ما ثبت فيما مر هو ان علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان
ولم يثبت ان علة الافتقار الى الجزء هو الامكان بل الظاهر على ما مر اليه
الاشارة الى ان الافتقار الى الجزء من حيث الذات ولهذا سمي الجزء علة المهية
والجواب انه تقرر في كلامه سوان كل محتاج الى الغير كان مفتقرا الى
الفاعل فان الفاعل ضروري في جميع المعلولات فاذا ثبت الافتقار الى الجزء
ثبت الافتقار الى المؤثر فيثبت الامكان الذي كان علته ومعنى قوله وانما
يلزم للحمل والحكم بانهما متمايزة يعني بانه لو سلم ان ههنا حكما فانما يلزم
الحمل والحكم بانهما متمايزة في الخارج فهذا الكلام اورده بعد تسليم ما منعه
اولا بناء على ظهور ضعف المنع المذكور وذلك لان وجود الحكم المذكور وان
لم يكن ضروريا في تصور الاجزاء وتحقيق مهيتها لكن عدمه ايضا ليس ضروريا
ومن المعلوم بالضرورة انه يصدر بهذا الحكم كثيرا ثم من مشاهدة جزئيات
اقل كزيد وعمرو يحصل صورة النوع ومن مشاهدة جزئيات اكثر كزيد وعمرو مع
هذا الفرس وذلك الفرس يحصل صورة الجنس فيكون فيضان صورة الجنس
بالتفصيل بعد فيضان النوع ليس فيه محذور بل التفصيل بعد الاجمال نعم يمكن
فيضان الجنس بملاحظة زيد وهذا الفرس مثلا لكن الاول اسهل واكثر والتنبه

معه لمتغيضان ما به المباينة صح

المشارك صار معه الغيضان ما به المشارك كالجنس والتنبه للمباينة كالفصل ولا يرد ان التنبه لما به المشارك متقدم على التنبه للمشارك ضرورة ان تصور المشارك في شي فرع على تصور ذلك الشي لان المراد بالتنبه للمشارك والمباينة ادراك الملايمة والمنافرة للجزئية بين الجزئيات بالقوة الواهمة لانها من المعاني الجزئية على ما حققه الاستاد في حواشي المطالع

الشارح لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود قيل عليه الماهية الجنسية لا تقتضي شيا من الوجوب والامكان بل المقتضي هو الحقايق المندرجة تحته وحينئذ يجوز ان يكون بعضها مقتضيا للامكان وبعضها مقتضيا للوجوب كما هو مذهب الاشراقيين ولا فساد فيه انتهى وفيه بحث اذ كل مفهوم سواء كان ماهية نوعية او جنسية او غيرهما فاذا نظر اليه من حيث هي كان اما مقتضيا للوجود او العدم او لا يقتضي شيا من ذلك وانكار ذلك لا يخلو عن مكابرة وانا اثبت اقتضاء ذلك المعنى الجنسي لشي من الوجوب والامكان فنقول ان اقتضى لذاته الوجوب لزم تعدد الواجب ضرورة تعدد الطبيعة الجنسية بتعدد انواعها وان اقتضى الامكان لزم امكان ما هو متحد مع الواجب في الوجود فان احتياج الكل الى الجزء المحمول عليه في الوجود من حيث ان نسبة هذا الوجود الى الجزء متقدم على نسبته الى الكل على ما ذهب اليه هذا القايل كما نقلنا آنفا يلزم احتياج الواجب الى الممكن في الوجود الخارجي هف وان لم يكن كذلك بل الجزء متحد مع الكل في الموجودية فكيف يتصور كون الجزء في الموجودية ممكنا محتاجا الى الغير والكل غير محتاج في تلك الموجودية بعينها فتامل وربما يورد المنع على قول الشارح واذا لم يكن كل جزء منه ماهية من الماهيات يحتاج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذلك بانا لا نحتاج الى الفصل لعله لتحقيق ماهيته للامتياز والجواب عنه ان الفصل ملزوم

للتميز عن المشارك في الجنس في صورة التركيب من الجنس والفصل وان لم يكن ذلك المشارك ممكنا ذاتيا بل كان فرضيا محضا فان منعت كونه مميزا عن المشارك مطلقا كان مكابرة وان منعت كونه مميزا عن المشارك الذي يصدق عليه الجنس في الواقع او امكن صدقه عليه كان راجعا الى ما ذكره الش

صح يكون ذلك المشارك صح

الش واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد لخص بحيث يندفع عنه هذه الوجوه آه قد عرفت في اول بحث المواد ان مرادهم من عينية الوجود عينية الوجود الخاص لا المطلق لما ثبت انه زايد في الجميع وقد عرفت ايضا انه يلزم من عينية الموجود المشتق من ذلك الوجود له عينيته تعالى فثبت انه موجود بذاته لا بوجود زايد وانه تعالى وجود بحت وانه موجود بحت لا انه شي موجود كما قرر ان الوجود ان الوجود كالضوء اذا كان قايما بنفسه كان وجودا لنفسه فكان وجودا وموجودا ولا يخفى ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذي موجوديته تعالى به عينه تعالى وان الموجود المشتق من ذلك الوجود عينه تعم وانه ليس شيا موجودا بهذا الوجود في تقتضي الدليل هو ما حققه وقرره الاستاد بنية على ما سبق تفصيله لا ان الواجب ماهية له اصلا بمعنى انه ليس لشي كان الواجب واجبا به ولا ان الموجود الموجود المطلق عينه اذ الدليل يدل على انه تعم ذات كانت موجودة بذاته لا بامر زايد في الذات عنه تعم يرجع الى انه لا شي محض تعالى شانه عن ذلك وموجوديته تعالى لما لم يكن بالوجود المطلق فلم يدل الدليل على عينية الموجود المطلق له بل على عينية الموجود المطلق المأخوذ من ذلك الوجود الذي هو عينه فتامل بل صح جوابا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها آه فان قيل اذا كان المعتبر في الصورة ما ذكر لسقط المنع الذي اورده سابقا اذ لا شك ان الجزء الحال كالهيئة السريرية وغيرها حينئذ صورة وانها جوهر

الوجود الخاص هو الوجود الذي يكون موجودية تعالى به عينيته صح

عرض ضرورة احتياج المحل اليها في تحصله نوعا فالجواب ان بناء ما صرح به القوم
على انهم لم يجعلوا الشرهر نوعا محصلا فلم يصدق عليها انه في تحصله نوعا
محتاج الى الهيئة حتى يلزم كون الهيئة صورة نعم بين ما ذكره في هذا مقام
السند من ان الشهر نوع محصل حقيقي وبين ما نقله عنهم منافاة ولا
محذور فيه لا على القوم لاجل انهم لم يجعلوا الشهر نوعا حقيقيا ولا على الاستاد
لانه في مقام المنع وعدم تسليم ما صرح به ومراده بكونه ممكنا
آه فان قيل اذا كان مراد المستدل بامكان الوجود امكانه باعتبار ثبوته
للذات الواجب لزم استدراك ثانية المقدمات لانه لو تم ان ثبوته للذات
ممكن ثبت امكان الذات اولا معنى لامكانها للذات الا هذا ويكون باقي
المقدمات حشوا قلنا الجواب ان ثبوت الوجود للذات واتصاف الذات
به لما كان نسبة محتاجة الى الطرفين لا يجوز ان يكون واجبا نظرا الى
ذاته بل بالنظر الى ذات الواجب ومراد المستدل بامكان ثبوت الوجود
للذات امكانه في نفسه وبالنظر الى ذاته لا امكانه بالنظر الى ذات الواجب
والمنافي للواجبية انما هو الثاني والمراد هو الاول الثاني
المحوج الى السبب هو الامكان قد عرفت ان الاتصاف لما كان نسبة
متوقفا على الطرفين لا بد ان يكون ممكنا نظرا الى ذاته نعم بالنظر الى الواجب
يكون واجبا وكل ما كان ممكنا نظرا الى ذاته لا بد له من علة الثم
وايضا فافتقار الوجود الى الماهية آه هذا سند آخر للمنع وهو منع كون
المفتقر الى الغير ممكنا وقد يقال فيه نظر لان بناء السند الاول على حمل الوجوب
والامكان على ما هو صفة للذات اذ لا يجب في كون الوجود ممكنا ان يكون
موجودا عينيا كسائر الوجودات الممكنة وبناء السند الثاني على حملها على ما
هو صفة للوجود كما صرح به في كلامه اضطراب فان قلت في توجيه كلامه

المستند

المستدل اطلق الامكان على الوجود وحمله على معنى كان صفة للذات فالمجيب
اولا اجرى كلامه على سنن كلامه مماشاة معه وثانيا ساق الكلام على
ما هو التحقيق ونبه على خلط المستدل الامكان بمعنى صفة الوجود بالامكان
بمعنى صفة الذات قلت انحصار المفهومات في الثلث بالمعنى الذي يكون
صفة للذات عقلية فوجود الواجب ان كان مفتقرا الى الذات كان ممكنا
بالمعنى الذي يكون صفة للذات فلا بد له من علة وهو محل الكلام اليه لا
يرد عليه الا ما اورده اولا من ان امكان الوجود انما يلزم اذا كان
الوجود مما له عين خارجي بل علية ذات الاوجد اي العلية
الفاعلية للذات لا وجوده اذ الكلام فيها وذلك مما صرح به الشيخ في
تعليقاته وقال في النمط الخامس من الاشارات ان وجود المحدث
بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وصرح بمثل
ذلك في الهيات الشفاء ايض لكن ذكر المص في شرح الاشارات ان
موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله
لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست
بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء
وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة مع محالها الى غيرها
انتهى ولعل الباعث له على ذلك منافاة المشهور ظاهرا لما تقرر عندهم
من امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وفي
جعل اللون من الصفات تسامح اعتمد على ما ذكره ويكون مدخلية الذات
من حيث كونها قابلة وههنا احتمال آخر وهو ان يتعلق الجعل بالذات
ولوازمها صارت متحققة بهذا الجعل لكن تعلقها بالعرض ويمكن توجيه
كلام الشيخ هذا بان يحمل نفي كونها مجعولة للفاعل على نفي مجعوليتها له بالذات

واستنادها الى الذات من حيث كونها قابلة لها ومجعولة بجعل تعلق بها اولاً
وبالذات فتامل   اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات
فهي واجبة لغيرها فان قيل مراده من قوله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات ليس ان امتناع عدم الصفات مستند الى الذات ومعلول للذات
حتى يلزم ان يكون واجبة بالغير واثرا للذات بل مراده ان امتناع انفكاك
الصفة عن الذات بمجرد اللزوم الخالي عن علاقة العلية فالجواب ان
مراده هو ان تلك الصفات لما كانت لازمة للذات وعارضة لها كانت معلولة
لها وقد سبق منه آنفا ان كل ما غاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف
ذلك الشيء به امر لا يستغني عن العلة كيف وبهذا يفرق بين اللازم والعرض
ويؤيد ما قلنا انه قال بعيد هذا لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب
اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا للماهية بالوجود اي يكون وجوب الاتصاف
مستندا الى الماهية في الجملة من غير مدخلية خصوص احديهما او يكون مستندا
الى خصوصية الموصوف وقوله فانه لو لم يكن الذات لم يكن دليل على
استنادها الى خصوص الذات ومعناه ما لم يكن الذات او لا لم يكن
وكانه ادعى الضرورة في ذلك   الشرح وغير المعلوم غير المعلوم هذا
مما لا طائل تحته الا لطف العبارة لان ما سبقه على هيئة الشكل الثاني
ينتج ان الوجود ليس عين حقيقة الواجب   الشرح فان كان
هو الوجود وحده اراد به الوجود بلا شرط شيء لا الوجود المطلق الكلي
لانه مبهم لا يجوز ان يكون عين حقيقة امر موجود فضلا عن الواجب
تعالى وح لزوم تعدد الواجب ظاهر   مبدأ النفسه والعلة
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية قد يقال فيه بحث
اما اولا فلانه لا يلزم من جواز كون كل وجود بشرط التجرد واجبا لذاته

الشرح لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود
الى قوله ومعلوم ان كون الشيء صر

عن ذلك جواز كون الشيء علة لنفسه ولعلله اصلا اذ على تقدير تحقق الشرط
فالوجود الذي تحقق الشرط فيه صار واجبا وكان علة محضا فلم يبق معلولا
بل المعلولية انما هي قبل تحقق الشرط وكذا الكلام في عليته بالنسبة الى
علله اذ العلل انما كانت عللا قبل الشرط وبعد الشرط يصير معلولا محضا
واما ثانيا فلانه لا يلزم استحالة كون الشيء علة لنفسه على تقدير شرط مع
ان الواجب على تقدير امكان تعدده وتركبه علة لنفسه فتامل
الشرح لان معناه زيادة الوجود وهذا انما يكون مطلوبا على تقدير اتحاد
الوجود والكون وح نقول لا حاجة الى قوله وان كان غير الكون في الاعيان
الى آخر الدليل في تمام الدليل فيكون مستدركا   فان عروض
الوجود للماهيات مستند الى الواجب لم يرد بالماهيات الماهيات الممكنة فقط
كما هو الظاهر من العبارة بل ما يعمنا ولا الواجب على ان يكون المراد من
الماهية ما به الشيء هو هو ويؤيده قوله الماهيات التي تصلح معروضا وقوله
والماهية التي يمكن عروضه لها حيث خصص الماهية بالممكن العروض ليصير
مخصوصا بالممكن وحينئذ يتم التقريب لكنه لو قال لان علة عروض الوجود
للواجب هو الواجب نفسه لا غير كما وقع في بعض نسخ الشرح لكان
اظهر واولى اذ لا يجوز ان يكون علة عروض الوجود للواجب سوى الممكن و
الا لكان الواجب ممكنا لا يقال وايضا ننقل الكلام الى ذلك الممكن حتى
ينتهي الى الواجب فيلزم استناد عدم عروض الوجود للواجب الى عدمه
تعالى شانه عن ذلك لانا نقول الواجب ليس علة مستقلة لجميع الممكنات
حيث قال لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب على ما
نقل عنه ان قوله لو سلم اشارة الى انه يمكن منعه اذ المراد بالعلة ههنا العلة
المستلزمة وانت تعلم ان هذا المنع لا يرد على التوجيه الذي نقلنا منه او

حتى يلزم ان يكون عدمه تعالى عن ذلك علة
لعدم الممكن المفروض انه علة العروض وكيف
يكون علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم من
عدم شيء منها اي شيء كان عدمه تعالى عن
ذلك واشار الى ما ذكرنا   صر صر

ربما يوجه كلام المجيب حيث قال واما اللاعروض فلا يحتاج الى
علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض بان مراد المجيب ان اللاعروض
لا يحتاج الى علة بل هو ضروري نظرا الى الذات والمحوج الى العلة
هو الامكان لا لان اللاعروض مستند الى عدم علة العروض فما اورد
عليه لا يرد وفيه بحث اذ لا شك ان اللاعروض صفة زائدة على الذات
فثبوتها لها لا بد له من علة اما الذات او غيرها مع ان حمل العبارة
على هذا المعنى بعيد ويرد على التوجيهين ان عروض الوجود للواجب
ليس ممكنا حتى يستند الى علة يكون عدمها علة لعدم العروض ولما
كان كلامه في دفع لزوم كون الواجب مستندا الى عدم نفسه كان دفع
لزوم المحذور مطلقا لم يتوجه انه يلزم حينئذ احتياج الواجب الى الغير
الى عدم سبب العروض الشرح وكذا نقول الوجود المطلق لا
يقتضي العروض ويمكن ان يقال المطلق يقتضي العروض مطلقا ولو في
الواجب كما ثبت ان الوجود المطلق المشترك زائد على جميع الموجودات
قيل في بعض شرح الكتب الحكمية في دفع هذا الكلام ان الوجود الخاص
الذي فرض انه عين الواجب مستلزم للوجود المطلق والمطلق مستلزم
للعروض لانه مقتضاه فالوجود الخاص مستلزم للعروض وقد يقال
اللازم منه ان الوجود الخاص يستلزم عروض مطلقه ولا محذور فيه
لا انه يستلزم عروض نفسه اشارة الى ما ذكره في بحث
المواد وقد يقال يمكن ان يجعل اشارة الى ما ذكره في بحث زيادة الوجود
حيث قال ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء
وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا هذا غير
موجه لان الناقض مدع كما يقال الشرح لم يطلب الفرق بل ادعى عدم

الفرق الا انه عبر عن دعوى عدم الفرق بقوله للناقض ان يقول
لما كان قابلية المهية للوجود آه لانا نقول هذه الدعوى في حيز المنع ولا
يمكن ان يقال انها بديهية كيف وقد مر ان نقيضها بديهي ولاجل هذا لم
يحمل كلام الشرح على الدعوى هذا وقد يقال فيه بحث لان الناقض من
حيث انه ناقض ليس له المطالبة بالفرق لكن له ان يقول المنع الذي
اورد ته في صورة النقض لنا ان نورده في اصل الدليل والا فما الفرق
والحاصل ان طلب الفرق هنا ليس من حيث انه ناقض بل من حيث انه مانع
ما فيها وهو موجه اذ لا شك انه وجب على المستدل بيان الفرق حتى يسلم
دليله عن النقض والمنع وتم وليس له المنع المشترك بين النقض و
اصل الدليل في جزء النقض بل الحق في الجواب ما افاده في الحاشية
الاولى وهو ان الفرق ما بينه بقوله والحاصل آه ومما ذكرنا علم جواب
الايراد الاول للشرح على ما في اكثر النسخ فان قوله والحاصل لما كان
متضمنا للفرق الذي على المستدل بيانه فكيف يكون لغوا وقد اشار
بقوله ولا يخفى ان قوله الحاصل آه الى دفع توهم ان المص كان مدعيا للفرق
بين القابل والفاعل فالمنع في مقابله موجه فان ما ذكره المص مبالغة
في السند وليس فيه دعوى والى دفع التعريض الذي اورده صاحب
المحاكمات على المص حيث قال وهذا غاية توجيه هذا الكلام فانه
تعريض له بان حمل كلامه عليه لا يخلو عن كلفة ومشقة فقال ان ما ذكره صريح
فيما وجهه به هذا واما قوله بل الظاهر انه مبني على خلافه فيندفع بتوجيه
كلام المص في هذا المقام فنقول لا شك ان الكلام في القابلية الحادثة
فالنقض بالقابل انما يلائم اذا كان المهية قابلة للوجود في الخارج ولما
كان المهية عنده من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف

الاتصاف فغاية توجيه كلام الناقض ان يحمل كلامه على انه قال ثبوت
المعدوم في الخارج منفكا عن الوجود ثم يحل الوجود فيها وذلك بط
بما ذكره مفصلا ويمكن ان يقال النقض بالقابل انما يتوجه اذا كان
قبول المهية الوجود بحسب الخارج حتى يلزم تقدم المهية بالوجود الخارجي
على الوجود الخارجي واما اذا كان قبولها له بحسب الوجود العقلي
فظاهر انه لا يتوجه اذ اللازم منه ليس سوى تقدم الوجود العقلي على
الوجود الخارجي وليس فيه تقدم الشيء على نفسه فمن كان يورد النقض
كان اعتقد ان المهية قابلة للوجود في الخارج ولما كانت القابلية الخارجية
تقتضي تقدم القابل على المقبول في الخارج ولا يتصور ذلك باعتبار
وجود القابل فينبغي ان يكون باعتبار ثبوته فالناقض ممن فرق بين الوجود
والثبوت وهو بط بما فصله وكلا الوجهين دل عليهما ذكره صاحب المحاكمات
فان لفظ البناء لا يلائم التوجيه الذي ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام المص نظر وفيه
لان كلام المص صحيح وان بنى كلام الناقض على الفرق بين الثبوت
والوجود وهو لم يفرق بينهما اذ لو فرق بينهما لينبغي ان يقول بدل لفظ
الثبوت الوجود اذ اللازم من الدليل المذكور على تقدير كون المهية قابلة
للوجود ان يكون المهية موجودة ثم يحل الوجود فيها كما في صورة الفاعلية
واما التقدم بحسب الثبوت فهو حق على زعم الناقض وليس محذورا
عنده لازما من الدليل ولو حمل قوله للمهية ثبوت في الخارج دون وجودها
على معنى ان لها وجودا غير هذا الوجود متقدما عليه لم ينطبق قوله لان
كون المهية موجودها على فساد اللازم المذكور ولا على فساد اللزوم
الذي تصوره على توجيهه مع ان تقديره اللزوم تكلف ظاهر وكذا
ان كان كلام الناقض مبني على لزوم هذا الفساد اذ ليس كلامه الا
بل ير

هذا اللزوم واما جعله الحكم هو اشتراط الوجود فمبني على جعله النقض
نقضا للدعوى الكلية ان العلة متقدمة بالوجود والظاهر من عبارة
الشرح مطابقا لما ذكره صاحب المحاكمات ان النقض نقض للدليل المذكور
والحكم اللازم هو عدم قابلية المهية للوجود على ما ذكره المص مفصلا انما
يدل على نفي اللازم المذكور وهو ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبل الوجود
ولا يدل على نفي اللزوم الذي تصوره الناقض ولا يخفى انه لا يلزم من نفي
اللازم نفي اللزوم اذ المتصلة اللزومية قد يصدق عن كاذبين
اقول بعد ما سبق اشارة الى ما سبق آنفا ان المطالبة ليس في طريقة النقض
ولا يخفى ان كلام الشارح متضمن لتلك المطالبة والجواب الاول هو الجواب الاول
للنقض الذي ذكره الشارح في كلام المص بحمله على جواب بالمنع بعيد لفظا ومعنى
ويمكن التفرقة بين الجوابين بان مدار الجواب الاول على منع ان العلة القابلية
متقدمة بالوجود بل القابل هو المهية من حيث هي وليس اشتراط الوجود مطلقا لا
خارجا ولا ذهنا وبناء الثاني على ان القابلية كالفاعلية تقتضي التقدم
بالوجود لكن في الوجود الذي هو ظرف القابلية وهو الذي فيما نحن فيه
على ما مر ان زيادته عليها في التصور فلا فرق بين الفاعلية والقابلية
في الحكم المذكور اي التقدم بالوجود الذي هو ظرف احديهما بل الفرق في ان
فاعلية الوجود الخارجي انما هو في الخارج بخلاف القابلية فتامل
الشارح لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لم هذا لزم كون جميع الصفات
السلبية وكذا الوجود المطلق والوجوب المطلق عين الواجب
فانهم جعلوها موضوع المنطق آه لا يخفى ان هذا يدل على ان المعقولات الثانية
مطلقا هي المشتقات ثم لا يخفى ان بما ذكره يندفع الايراد الاول والثاني لان كون
فرد الوجود مستغنيا عن المحل موجودا في الخارج لا ينافي كون الوجود من المحمولات

ولعل ما ذكره هنا اصله عنه سهوا فتامل

العقلية والمعقولات الثانية وايضا اذا كان الكلام في الموجود يحتاج الى الاحتجاج
على ان الوجود ليس بموجود في الخارج فالعدول من الموجود الى الوجود لا يدفع
الايرادات اصلا قلت وجود افراد الموجود افراد الشيء من حيث انها افراده في
الخارج ينافي كون ذلك الشيء من المعقولات الثانية وكذا قيامها بذواتها من
تلك الحيثية اى من حيث يصدق عليها ذلك الشيء ينافي كونه من المحمولات العقلية
لكن قد تقرر فيما مر ان صدق الموجود على الماهيات انما هو في التصور والوجود الذهني
والحاصل ان صدق الموجود على افراده انما هو في العقل دون الخارج فتلك الافراد
من حيث انها افراد الموجود انما يكون موجودة في العقل لا في الخارج ومعلوم
بالضرورة ان مفهوم الموجود ليس بموجود في الخارج بالاستقلال بل يصدق
على الماهيات في العقل فيكون من المحمولات العقلية ولكنه موجودة في الخارج
ايضا فان قيل كما ان الموجود يصدق على افراده في العقل دون الخارج كذلك
الوجود انما يعرض الماهيات في العقل دون الخارج فيندفع الايرادات على
تقدير كون الكلام في الوجود فما فائدة العدول من الوجود الى الموجود في
دفع الايراد مع ان كلامه مشعر بان دفع الايرادات انما هو فائدة العدول المذكور
قلت لو كان الكلام في الوجود لم يتم دعوى كونه من المعقولات الثانية
لجواز ان يكون صدقه على الوجود الذي هو عين الواجب صدقا خارجيا
ويكون موجودا في الخارج اللهم الا ان يخصص كونه معقولا ثانيا بانه
بالاضافة الى خصوص الحصص العارضة للماهيات فيكون راجعا الى التوجيه
الذي ذكره آخرا بعد التسليم ولا يخفى جريانه في الموجود ويمكن ان يقال لان
مقصوده من اثبات كون المعقول الثاني هو المشتق ايراد النقض على
كلام الشارح بمثل الشيء والممكن والواجب واشالها على ما اشعر به قوله وح
تقول يعني ان ما ذكرت جار في كثير من المفهومات ما قد حكموا بكونها معقولا

فيندفع الثالث ايضا فان قلت لا شك
ان افراد الموجود موجودة في الخارج
قائمة بنفسها وايضا لا بد من الاحتجاج
على ان الموجود ليس بموجود في الخارج
صح

ثابتة

ثانية حتى يكون المراد من الامر العام المشتق فما هو جوابك في هذه المفهومات
فهو جوابنا في الوجود ولم يذكر الحمل لان مداره على كون حمل الوجود على الماهيات
وعروضه لها في العقل وذلك مما صرح به في كلام المحقق حيث قال فزيادته
عليها في التصور وسيجيء تحقيقه في كلام الاستاد ايضا هذا وانت تعلم
ان الاولى في كلام المصنف ان يقول بدل قوله وهو من المعقولات الثانية
بالواو فهو بالفاء ليكون متفرعا على ما تقدم وحينئذ لا حاجة الى الاستدلال
عليه كما فعله الشارح اذ يكفي في كونه مفهومه معقولا ثانيا كون عروضه في العقل
فقط الشارح ولا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية
آه قد يقال هذا مع ابتنائه على نفي وجود الطبايع في الخارج مع ان التحقيق
خلافه وخلاف ما ذهب اليه المصنف على ما سيجيء يرد عليه انه على هذا الراى
لو حكم على مفهوم بانه موجود في الخارج وجعل الحكم مسلمة كان مغناه
ما ذكره الشارح ليكون الحكم ليس مفيدا الليس لغوا محضا وههنا قد حكم على
مفهوم الوجود بانه معقول ثان ومعلوم ان هذا الحكم ليس حكما على افراد
المفهوم فاذا قيل في اثبات هذا الحكم كونه ليس موجودا كان حكما على نفس
المفهوم ليتم التقريب ولا يخفى ان بما ذكره لا يتم كون الحكم على مفهوم بعدم
الاستغناء عن المحل حكما على افراده كيف وبعض المفهومات ما قد يستغني
عن المحل اى المعروض وبما قررنا ظهر اندفاع الايراد الاول والثاني و
اما دفع الايراد الثالث عن المصنف فهو انه لم يدع الا كونه معقولا ثانيا وهو
لازم من كونه من المحمولات العقلية على ما مر آنفا ولا حاجة الى اثبات ان
الوجود ليس موجودا خارجيا ولو سلم انه يحتاج اليه فلموجبه كلامه ان يثبت
بكونه من المحمولات العقلية ضرورة ان مفهوم الوجود ان لا يكون موجودا في
الخارج بصرافته ولما كان عروضه للاشياء في العقل فقط لم يكن خارجيا
موجود ام

وفيه انه اثبت كونه بالنسبة الى وجود الواجب عارضا في العقل ويمكن الجواب بان العارض موجود بالعرض لوجود المعروض والمراد نفي الوجود بالذات على ان كون الوجود المطلق موجودا بنفسه لا بعروض فرد منه لنفسه يقتضي كون الوجود المطلق واجب الوجود هف

هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه آه حمل الوجود على معناه والعروض على معنى القيام مما شاء الشم ولهذا قال من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فاشار الى عدم عروضه للوجود الواجبي ثم العلاوة التي ذكرها بحث على سبيل التنزل وعلى تقدير تسليم ان الوا فيما يقال له معقول ثان ان لا يكون له ما يطابقه في الاعيان مطلقا او والشنعا المذكور بقوله اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج اه مند[خول] اذ اللازم منه ان صدق الوجود مواطاة موقوف على صدق الموجود مواطاة ولا محذور فيه بناء على ان موجودية الواجب بنفسه لا بصدق المطلق عليه والجواب المشار اليه بقوله ثم وجود فرد من المفهوم هو الجواب الذي ذكره في آخر الحاشية السابقة والفرق بينه وبين الجواب الاول الذي ذكره بقوله هذا المفهوم من حيث انه عارض آه ان في الاول يلزم ان المعقول الثاني حيث ما كان عارضا لا بد ان لا يكون له ما يطابقه في الاعيان حتى لو كان صدق الوجود المطلق على الوجود الواجبي في الخارج لما ضر هذا الجواب لانه ليس عارضا له بمعنى القيام وفي هذا الجواب لا يلزم ذلك   بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية حمل كلام الشم على انه جعل المعقولات الثانية ما يكون عارضا للماهية الموجودة في الذهن على ان يكون القيد بل القيد ايضا كما فهم من الحاشية الآتية داخلا في المعروض جزء له ثم استبعد

يلزم

منه

والتحقيق في القضايا الوصفية ليس ان المحمول ضروري الثبوت للذات المقيد بالوصف على ان يكون الوصف او التقييد داخلا في الموضوع كيف ومعلوم بالضرورة ان تحرك الاصابع لا يكون ضروري الثبوت للذات المقيدة بالكتابة على ان يكون الكتابة او التقييد بها داخلا في الموضوع بل انما يكون ثابتا ضرورة للذات بشرط ان يكون كاتبا وبين المعنيين بون بعيد   في الحاشية وهو بعيد لان الشم آه كيف لا وقد بنى الشم تحقيق قول المص فزيادته عليها في التصور على ان ثبوت الوجود الخارجي في الخارج فرع لثبوت ذلك الشيء في الخارج وبه يبطل ان زيادة الوجود الخارجي على الماهيات ليست في الخارج لكن لا يخفى على المنصف ان حمل كلام الشم على هذا اقرب الى الصواب من حمله على ما حمله هو فالصواب حمله على هذا ثم التعرض لفساده كيف وقد مر في بحث قيام الوجود بالماهية من حيث هي ان الوجود يعرض الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم فنفى كون الوجود والعدم شرطا للعروض لا كونهما قيدا في الموضوع واحال هذا البحث الى ذلك الموضع فعلم ان المراد ما ذكرنا هنا وما ذكره من الفرعية فانما هو لتوجيه كلام المص وههنا كان معترضا عليه فان قيل على الشم ما سبق انما هو كون الوجود الخارجي يعرض الماهية لا بشرط الوجود الخارجي ولا بشرط عدمه ولا ينافي ذلك عروضه لها بشرط الوجود الذهني قلت ما ذكره كما يدل على ان الوجود الخارجي عرض للماهية لا بشرط الوجود الخارجي ولا عدمه كذلك يدل على ان عروض الوجود مطلقا غير مشروطة بالوجود اذ لو كان عروض الوجود الخارجي في العقل وكان مشروطا بالوجود في العقل عروض الوجود العقلي في العقل ان لم يكن مشروطا بالوجود في العقل لزم التحكم والتزام الفرق بين الوجود الخارجي

والعقل في مسئلة الفرعية وان كان مشروطا لزم الفتم او توقف
الشيء على نفسه ويكفي لصحة الحوالة بهذا المقدار ثم لا يخفى ان المفاسد (للمنافات او)
التي ذكرها على هذا التوجيه يرجع الى مواخذات لفظية فيندفع بتغيير
البيان والتعبير على ما لا يخفى ولم يتوجه الى حل هذا الاشكال ولم يندفع
بان الاستثناء في المقدمات العقلية غير معقول لما ذكرنا من توجه لزوم
المحذورين ولا ينفع دفع لزوم المحذورين بنقض الاستلزام على ما
اختاره ولولا ان المعتبر في المعقول الثاني على ما يستفاد من تعريفاته
المنقولة في حاشية المطالع وشرح المواقف حيث نقل عن حاشية
المطالع انها ما يعرض للمهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود
الذهني مدخل في عروضه ثم قال ولا شبهة في هذا التعريف وعن شرح
المواقف انها ما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن اي الوجود
الذهني مشروط على عروض المعقول الثاني ولا مخلص الا بالتزام تخصيص
المعرف او تعميم المعرف هذا كلامه   ان يمتاز الموصوف بحسب الوجود
في بيان المعنى المراد بالامتياز قال وصف الوجود بالذهني هذا
يدل على انه حمل كلام الشارح على انه جعل القيد اي الوجود العقلي ايضا داخلا
في معروض المعقول الثاني والظاهر انه ليس مما لابد في توجيه كلام الشارح
بل يكفي التوجيه كلاما ان يكون التقييد فقط داخلا   وقد سبق
منا كلام على ذلك اشارة الى ما ذكره آنفا حيث قال لما ذكان اتصافها
بحسب نفس الامر فاما في الخارج وهو محال او في الذهن فلخصوص
الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية وقوله قد مر
الكلام فيه مفصلا اشارة الى ما ذكره في الحاشية المتعلقة بقول
المص وزيادته عليها في التصورات المصدرة بقول الشارح فان الشيء ما لم يثبت

في الخارج اولا آه ويمكن حمل كلام الشارح على انه يلزم كون المهية موجودة في
الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها اي في العقل اذ يجوز ان يوجد في
الخارج ولم يعتبر في الذهن عروض الوجود لها والجواب ح ان الموجودية ليست
بقيام الوجود بالمهية بل باتحاد انها على في المهية   ولا يلايمه ما
ذكره من ان القسم الاول وذلك لانه ينبغي لح ان يقول ان القسم
الاول لما لخصوص الوجود في نفس الامر فيه مدخل موافقا للتعريفية
اي مصداق ذلك الوصف هو عين المهية اي ليس هو الموضوع
وقيام المبدا معا كما في حمل الابيض على الجسم على ما مر فلما كان قيام الوجود
بالمهية في التصور فاذا لم يكن هناك تصور ووجود ذهني لم يكن قيام مع
ان حمل الموجود على المهية صادق دائما لا يتوقف على هذا الاعتبار وحينئذ
يتوجه السوال المصدر بقوله فان قلت وقوله وقد عرفت الفرق بين
المنتزعات الذاتية والعرضية اشارة الى جواب سوال نشا من جملة
المصدقات بنفس المهية واشار الى السوال والجواب في الحاشية التي اشار اليها
بقوله قدمر الكلام فيه مفصلا حيث قال بعد جملة مصدقات حمل الوجود نفس
المهية لا المهية الموجودة كلاما بهذه العبارة فان قلت فما الفرق بين الوجود
والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في
انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود ونظايره اذ لابد فيها من ملاحظة امر
مثل الوجود علة او امارة انتهى   انه يكون في ذلك العروض الوجود
غير ملحوظة بذلك العارض هذا هو المعنى الذي عبر عنه سابقا بامتياز
المهية عن ذلك العارض في ظرف الاتصاف وليس المراد بالامتياز عدم
الخلط ما هو المتبادر منه والا لزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى في الخارج
ضرورة انه لا امتياز بين زيد مثلا والعمى في الخارج كيف والامتياز الخارجي

بين الشيئين يقتضي ان يكون لكل من المتغايرين تحقق في الخارج ممتازا
عن الآخر بل اراد بعدم الخلط والامتياز ان لا يكون تحصل المعروض
وتقومه في ظرف العروض والاتصاف بذلك العارض ولا شك ان
الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل المهية في الخارج بدونه فهذا الحكم
اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج وهذا المعنى الذي ذكرناه
يستفاد مما ذكر في بحث امتناع اعادة المعدوم حيث قال لا اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد
لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في
الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى المهية ليست
نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود انتهى فان محصله اذ نسبة الوجود الى
المهية آه يدل على ان المراد بالعينية في الخارج ليس معنى تناوله سائر الاعتبارات
بل ما ذكرنا من انه لا يمكن تحصل المهية بدون الوجود كما لا يخفى
فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا
النحو من الوجود ظرف للاتصاف به قد نقيل لا يخفى على احد ان التعري عن
جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب نفس الامر كيف وقد صرح
في مبحث المهية بان التجرد عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بمجرد
اعتبار الذهن واختراعه ثم نقول لما كان اتصاف المهية بالوجود في
نفس الامر في نفس الامر وظاهر ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر
يقتضي عدم الخلط والتعري عن تلك الصفة في نفس الامر لا بمجرد اختراع
الذهن والاولى ان يقال ان اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر في ظرف
يعتبر الذهن المهية مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كان موجودا

بحاله

نحو آخر من الوجود في نفس الامر ثم الاتصاف بذلك النحو في نحو آخر وهكذا
ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لا يقال فيلزم توقف الاتصاف
على الاعتبار المذكور لانا نقول لا محذور فيه فان موجودية المهية في ظرف
ليس بعروض الوجود لها فيه ولهذا قال المصنف قرر زيادته عليها في التصور
نعم يرد عليه ان اتصاف المهية بالوجود المطلق في نفس الامر في نفس الامر مع
انه لا يكون المهية مجردة عنه في نفس الامر وان جاز تجرده عن كل فرد منه فان
قيل الاتصاف بالمطلق انما هو في ضمن فرد فح نقول اتصاف المهية بالمطلق
في ضمن كل فرد في فرد آخر من الوجود في نفس الامر وهكذا قلت الاتصاف
بالمطلق من حيث هو من غير اعتبار امر آخر معه في نفس الامر ولهذا قلت
مع انه لا يمكن تجريد المهية عنه في نفس الامر فالصواب ان يقال عروض الوجود
المطلق للمهية انما هو في الاعتبار الذهني وتحقق الامتياز بين العارض
والمعروض في هذا الظرف لكن هذا الاعتبار ليس فرد النفس الامر وعارض
هذا الاعتبار انما هو في هذا الاعتبار فانه في هذا الاعتبار معرى عن جميع ما
عداه حتى عن هذا الاعتبار وان كان في نفس الامر مخلوطا به فتامل
الشارح قوله هذا الكلام انما يصح آه قد عرفت ان بعض من قال
بوجود المهيات بنفسها في الذهن الوجود الذهني على نحوين بنفسه وبصورته
والتناقض انما هو باعتبار الوجود بنفسه لا بصورته وان كانت مطابقة
كما ان التضاد بين الحرارة والبرودة بحسب هذا الوجود على ما عرفت
الشارح اي يلاحظ بعنوان المعدوم وتصريح العبارة يدل
على انه تفسير لقوله فح يكون معنى قول المصنف ان العقل يتصور عدم
العدم انه يلاحظ العدم بعنوان العدم وانت تعلم ان حمل تصور عدم
العدم انه يلاحظ العدم بعنوان العدم وانت تعلم انه حمل تصور عدم العدم

على هذا المعنى وكذا حمله فيه على ما ذكره بعيد غاية البعد والاظهر ان
يحمل كلام المص على ان للعقل ان يدرك عدم العدم بان كان المراد التصور
المطلق وتحققه في ضمن التصديق ويريد فيه يعني الحكم بالرفع والعدم
وهو قرينة على ان المراد بالتصور ليس التصور المقابل للتصديق وذكر
عدم العدم ووقع لبيان ان العدم اى المعدوم المطلق كان متصورا اذ
الحكم بالشىء ليستدعى تصور المحكوم عليه ولا دخل لخصوصية المحمول فيه
بخلاف ما بعده اذ مداره على خصوصية المحمول   الش ولا لازم بط
لاستلزامه التناقض قد يقال التناقض انما يلزم من الحكم باللازم لا من
نفس صدقه فيجوز ان يكون تلك القضية صادقة في نفس الامر مع امتناع
الحكم فيها والجواب انا نعلم بديهة انه يجوز للعقل الحكم فيها والتناقض يلزم
من مجموع صدقها والحكم فيها لكن الحكم فيها جايز بل واقع فتعين ان يكون
المحذور ناشيا من صدقها وذكر بعض الفضلاء لدفعها جوابا آخر حيث قال الحاصل
في العقل والمحكوم عليه ليس الا مفهوم المعدوم المطلق وذلك المفهوم له
حيثيتان احديهما خصوصية نفس مفهومه مع قطع النظر عما يحاذى به من
الافراد وهو بهذا الاعتبار موصوف بصحة الحكم لا غير لانه موجود خاص
وكلى من الكليات والثاني اتحاده مع فرده وبهذا الاعتبار يسلب عنه صحة
الحكم وبالحقيقة سلب صحة الحكم عن الفرد ولا شك انه فرد المعدوم
المطلق ومطابقه ليس له نحو من الوجود اصلا فيصدق سلب الحكم عنه
فالموضوع في هذه القضية ذلك المفهوم الكلى لكن سلب الحكم ليس
متوجها الى نفسه بل الى ما يحاذى به من الافراد او قد يقال بناء على ان الحكم في
القضايا المحصورة على المفهوم لانه الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد
لكن الحكم يسرى منه الى الافراد على ما حققه الاستاد ونسبه الى القدماء

وفيه نظر لانه اذا صدق ان المحكوم عليه حقيقة والسارى اليه الحكم لا بد ان
يكون موجودا في الذهن اعم من ان يكون بالذات او بالعرض باعتبار
ان المفهوم الصادق عليه موجود فيه حقيقة على ما حققه الاستاد في تحقيق
هذا المذهب يصدق ان كل ما هو معدوم مطلق اى لا يوجد مطلقا لا بالذات
بان يكون ذاته موجودا حقيقة ولا بالعرض بان يكون عنوانه مثلا موجودا
في الذهن يمتنع ان يحكم عليه حقيقة بان يكون الحكم ساريا اليه متوجها اليه فيصدق
ان كل معدوم مطلقا اى لا بالذات ولا بالعرض يمتنع ان يسرى الحكم اليه
وحينئذ نقول ما يسرى الحكم اليه في هذه القضية ان كان معدوما مطلقا
بالمعنى المذكور فكيف يسرى الحكم اليه وان كان موجودا ولو باعتبار عنوانه
كيف يصح الحكم السارى اليه بامتناع سريان الحكم اليه على ان منشأ الشبهة
مذكورة في كتب المتاخرين ودايم ان الحكم على الفرد ولا يندفع بهذا الكلام
اصلا فتامل   المص تقسيم العقل الموجود الى ثابت في
الذهن وغير ثابت فيه اراد بالثابت وغير الثابت افرادهما لا مفهوميهما
والا لم يلزم توهم اجتماع النقيضين اذ لا تناقض في كون مفهوم غير الثابت
في الذهن ثابتا فيه فان اجتماع النقيضين المستحيل ان يصدقا معا على
ثالث لا ان يصدق احدهما على نفس الآخر   وفيه نظر لانه اما ان
يراد الانقسام آه قد يقال المراد بالانقسام الانقسام المطلق من غير
اعتبار تقييده بنفس الامر وفرض العقل وحينئذ يحتاج الى تخصيص
المقسم بالذهن اذ ليس مطلق انقسام الموجود الخارجى والمطلق الى الثابت
في الذهن وغير الثابت فيه مما يوهم التناقض اذ لعل المطلق انما وقع
في ضمن نفس الامر فلا بد من التخصيص بالذهن ليستقيم الكلام وحكم
قول الشارح يجب ان يحمل مجموعه على التمثيل والمقصد انه لا يمكن ابقاء الكلام

على ظاهره ويمكن اختيار كون الانقسام بحسب نفس الامر بان يكون المراد
بغير الثابت في الذهن غير الثابت فيه في الجملة اعم من ان يكون غير ثابت
فيه في الواقع او بحسب الفرض وح نقول لو حمل الموجود على العقلي كان
متحققا في ضمن الغير الثابت في الفرض وصار من متفرعات ما سبق ولو حمل
على المطلق او الخارجي صح تحققه في ضمن الغير الثابت في الذهن في الواقع
فلم يصح التفريع والتفصيل انه اذا حمل الانقسام على المطلق والموجود على
المطلق او الخارجي لم يستقم الكلام وكذا اذا حمل الانقسام بحسب نفس الامر
سواء حمل المقسم الموجود الخارجي او الذهني او المطلق فلم يبق الا ان يحمل
المقسم الموجود في الذهن ويحمل الانقسام مطلقا او مقيدا بالفرض لكن
هو تخصيص المقسم بالذهني لا حاجة الى تخصيص الانقسام بالفرض وحينئذ
يجوز ان يحمل المقسم خارجيا ومطلقا وذهنيا لكن لا حاجة بعد تخصيص
الانقسام بالفرض الى تخصيص المقسم بالذهني اذ المتبادر هنا الوجود اما
الخارجي او المطلق   يمكن ان يجاب بان المراد آه لقائل ان يقول
اي حاجة الى هذا التكلف وسوان يجعل المقسم المهيات الموجودة في
الذهن لا نفس مفهوم الموجود حتى يلزم الاحتياج الى تخصيص الموجود
بالذهني على انه لا بد من حمل الانقسام على ما هو بحسب نفس الامر فلا يحتاج
لتوهم اجتماع النقيضين حتى يحتاج الى الاعتذار   اذ حينئذ يكون
القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج لا يقال في صورة
الحكم على الموجود الخارجي بالموجود الخارجي يجوز ان يكون الحكم باتحادهما في
الذهن وحينئذ يكون المصداق هو الذهن غاية الامر انه يكون المادة
الامتناع لانه يصح ان ليس المراد بكون الحكم على الامور الخارجية مثلها
ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر اتحادهما

بحسب

بحسب الوجود في الخارج وح يختص بالخارجية فان قلت بل يتناوله
بعض الحقيقيات ايضا وهي ما يكون جميع ما يصدق عليه العنوان
في نفس الامر بعضها موجودة في الخارج وبعضها في الذهن والا
لم يتناول ما يكون جميع ما هو فرد العنوان في نفس الامر منحصرا في
الموجود في الذهن قلت المتبادر من الحكم على الموجود الخارجي مثله
اي الحكم باتحادهما في الخارج كما مر ما لم يعتبر في الطرفين سوى وجودهما
في الخارج وفي الحقيقية مطلقا يعتبر كون الطرفين موجودين في
نفس الامر وهذا اعتبار زائد على اعتبار وجودهما في الخارج
وبما قررنا ظهر ان الحقيقية لم يدخل في الشق الاول واما كونها غير داخلة
في الصورة الثانية فلتصريحه بان الصورة الثانية مختص بالذهنيات
حيث قال واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب
مطابقته فصار حاصل كلام المص انه اذا لم يحكم على الموجود الخارجي مثله
بل حكم على الموجود الذهني مثله لم يجب مطابقته للخارج وظهر ان الشق
الثاني المدلول عليه بقول المص والا يختص بالصورة الثانية التي ذكرها
بقوله واما اذا حكم على الموجود الذهني آه لان الحقيقية داخلة فيه ولم
يتبين منها ظهر ان حال الحقيقية في هذا التوجيه لم يعلم من كلام المتن وايضا
نفس الامر في هذا التوجيه مختص بالذهن بقرينة مقابلته للخارج كما يجيء
فلم يتناول الحكم للحقيقية ومحصول التوجيه الثاني ان يحمل الصورة الثانية
عبارة عما ليست في دون قوله والا فيصير متناولا للحقيقية كما كان متناولا للذهنية
وقوله ويكون المعنى بيان المعنى كلام المص على هذا التوجيه منطوقا ومفهوما
فلا يأتي في هذا ما ذكره ان حال الذهنيات لم يعلم في هذا التوجيه لان المراد
انها لم يعلم صريحا وذلك لانه يعلم في هذا التوجيه ان مصداق الحكم في

موجود اي الخارج وما يكون
جميع ما هو فرد العنوان
منحصرا في نفس الامر [illegible]

هذا القسم من نفس الامر ومعلوم ان نفس الامر انما هو مصداق نوع الحقيقة
لا الذهنية او مصداقيتها انما هو خصوص الذهني فان قيل سيجئ ان المراد
بنفس الامر ههنا مقابلة للخارج انما هو الذهن فقط لا ما يتناول الخارجية
ايضا قلت نظر ههنا الى اعتبار آخر وهو ان نفس الامر في هذا التوجيه لما
اعتبر عموما لان مصداق الحكم فيما ليس طرفاه موجودين في الخارج ليس خصوص
الذهن او الخارج والعام من حيث اخذه عاما الى نوع مقابلة مع الخاص
يصح جعلها مقابلة للخارج هذا لكن للشارح ان يقول هذا بعينه في توجيه
مقابلة نفس الامر للخارج فيسقط نظره الثاني على توجيهنا ايضا من هذا
مساق ظاهر الحاشية ويمكن توجيهه بوجه آخر لا يرد عليه شيء تقريره انه اراد
بالخارجية ما يكون الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فقط على ما
هو المشهور وكون المتحقق في هذا الشق هو الخارجية لا ينافي ان يتحقق
الحقيقية المتحدة مع الخارجية وهي ما يكون جميع افراد الموضوع في
نفس الامر موجودة في الخارج كما اذا كان العنوان من العوارض الخارجية او
كان العنوان موجودا ذهنيا متحدا منهما وارادة بالحقيقية ما يتناول الحكم
فيها الافراد الذهنية والخارجية معا كما اذا كان العنوان من لوازم
الماهية او الموجود المطلق وذلك لان حال الحقيقية المتحدة مع الخارجية يعلم
من حال الخارجية وكذا ما هو متحد مع الذهنية يعلم حاله منها فلم يبق الا
ما يتناول الحكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية معا فاحمل قوله الا
في التوجيه الثالث على ما ليس حكما خارجيا على ما يستفاد من سوق
الكلام لا على ما ليس طرفاه موجودين كما هو الظاهر من الحقيقية المرادة ههنا
طرفاها موجودين ايضا في الخارج الا ان يخص الطرفان الموجودة في
الخارج بالموجودة فيه فقط فيكون النفي متوجها الى القيد فقط واراد

الوجود الخارجي وبالذهنية
ما يكون الحكم مقصورا على الافراد
الذهنية التي يكون افراد عنوانها
منحصرة في الذهنية كما اذا كان
العنوان من المعقولات الثانية
او كان العنوان معدوما

بقوله فيشمل الحقيقية ايضا ان الكلام يشمله كما يشمل الخارجية والمراد بالمعنى
في كلامه ويكون المعنى المعنى المراد سواء كان مستفادا من الكلام صريحا
او مقايسة والمراد بنفس الامر في قول المصنف في التوجيه الاول الذهن بقرينة
المقابلة وفي الثاني ما يكون تحققه في ضمن الخارج والذهن معا و
معلوم انه يحصل التقابل حينئذ بينها وبين الخارج فقط على التوجيه
يكون قول المصنف ويكون صحيحا حكما على بعض ما كان تحت الاول فيظهر
ان النظر الثالث يرد على توجيهه وهو لم يندفع عن الشارح لان الشارح جعل الحكم
في الشق الثاني متناولا لبعض الخارجيات وجميع الذهنيات وكذا
الحقيقيات فلا بد من اخذ نفس الامر مطلقا شاملا للكل ولا يمكن تخصيصه
بما يختص الحكم فيها بالافراد الخارجية والذهنية معا لتحقق
الثاني بدونه في مثل زيد اعمى فيه ان تحقق التالي بدون المقدم لا ينافي
صدق اللزومية اذ اللازم قد يكون اعم لانه يقال معلوم ان التالي فيما نحن
فيه ليس علة للمقدم وليسا معلولي علة واحدة مستلزمة لهما كما هو المعتبر
في علاقة اللزوم فتعين ان يكون المقدم علة مستلزمة للتالي فلا
يتحقق التالي بدونه اذ لا يجوز وجود المعلول بدون علته لانا نقول يجوز ان
يكون لامر كلي علل متعددة كل واحدة منها علة له في نوع مخصوص منه فالجواب
الذي ذكره وقع على سبيل التنزل والاستظهار واراد بوجوب التطابق
كليا هو الوجوب النوعي وبيانه انه يتصور ههنا بحسب النظر الاول انواع
ثلثة اشار اليه بقوله سواء وجد طرفاه او احدهما فقط او لم يوجدا فيجب
ان شيا من تلك الانواع لا يجب فيه التطابق الكلي اي في ضمن جميع الافراد
الا النوع الاول فصار حاصل كلام المصنف انه اذا كان طرفا الحكم موجودين
في الخارج فالموجبة الصادقة يجب ان يكون خارجية في جميع افراد نوع

واحد وهذا التالي لا يتحقق بدون المقدم لان مثل زيد اعمى فرد نوع واحد
من الانواع الثلثة المذكورة لا نوع واحد والايراد الذي اشار اليه بقوله
فتامل فيه ما ذكره في الحاشية الثالثة آه وتوضيحه ان وجوب التطابق الخ
كما انه يختص من بين الموجبات بما طرفاه موجودان في الخارج يختص من
بين القضايا مطلقا بهذا القسم لان مدار هذا الوجه على عدم تحقق
التالي بدون المقدم ولا يخفى عدم وروده على الوجه الاول المبني على
عدم تحقق المقدم بدون التالي وصار حاصل كلام المص حينئذ انه كلما
كان طرفا الحكم الايجابي موجودين في الخارج فالقضية الصادقة لا يكون الا
خارجية بل قد يكون حقيقية او ذهنية اذ لا شك في صدق سلب زيد عن
عمرو حقيقة وذهنية فيرد عليه انه اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج
في الموجبات لا يلزم ان لا يصدق الا الخارجية بل قد يصدق الحقيقية بل الذهنية
ايضا في مثل قولنا زيد انسان وقد لا يصدق الموجبة اصلا في مثل زيد
حجر والجواب ان المراد انه كلما كان طرفا الحكم من حيث انهما طرفا الحكم موجودين
في الخارج فالموجبة الصادقة حينئذ يكون خارجية وح يختص بالخارجية فيه
ان بعد اعتبار قيد الحيثية لا حاجة الى تخصيص الحكم بالايجابي في عبارة
المتن ضرورة ان طرفا الحكم من حيث انهما طرفاه اذا كانا موجودين في
الخارج فلا يكون ذلك الحكم الا موجبة خارجية في الواقع وقد يقال لا
يبعد ان يحمل الخارجية في كلام المص في الطرفين على ما يعتبره الحاكم خارجا
سواء كان موجودا في الخارج في الواقع ام لا وسواء اعتبر وجودهما ايجابا
كما في الموجبات او سلبا كما في السوالب لهذا قيل الحكم في السوالب انما هو على ما
حكم عليه في الموجبات وان في السالبة يحكم على الافراد الموجودة في الخارج
الا ان صدق الحكم في الموجبة يقتضي وجود الموضوع بخلاف السالبة وحينئذ

بقوله وفيه ان هذا انما يدل على
عدم جواز التخصيص بالسالبة
م

وليس كلما كان طرفا الحكم السلبي او طرفا
الحكم مطلقا موجودين في الخارج فالقضية
الصادقة خارجية صح

لا يحتاج الى التخصيص في كلام المص وهذا توجيه حسن علي في الكتب صح يرد عليه ان
كون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على زعمه حمل التوقف في كلام
الش على معنى لولاه لامتنع ولهذا اورد عليه ذلك ولك ان تحمل كلامه على ان
كون الطرفين موجودا لا مدخل له في كون النسبة السلبية خارجية اصلا وله
مدخل في كون النسبة الايجابية خارجية في الجملة فان الموجبة التي طرفاها
موجودان في الخارج صحتها وصدقها متفرع على وجود الطرفين على ما تر
اليه الاشارة لا يقال فح لا يصدق لزومية كلية والمتبادر دعوى اللزومية الكلية
لانا نقول ما لا يدرك كله لا يترك كله فاذا لم يتيسر حمل الكلام على اللزومية الكلية
فليحمل على اللزومية رعاية للمتبادر بقدر الوسع والامكان ثم بناء ما ذكرنا
على ما اشار اليه الش من ان التالي تحقق النسبة الخارجية وصدقها لا كون
الحكم فيها بالاتحاد في الخارج ولو حمل على ذلك لم يكن للمقدم دخل في التالي
اصلا ان اراد صدق الحمل الايجابي لا يخفى ان لفظ الصدق المتعدي
بكلمة على بمعنى الثبوت والحمل فصحة ارادة المعنى الاول من كلام الش مبني على لفظ
الصدق في كلامه على معنى الحمل والثبوت الرابطي وتقدير لفظ الصدق بمعنى
التحقق ووجه صحة الكلام على الشق الاول دون الثاني ما اشار اليه سابقا
ان تحقق الحمل والنسبة الخارجية يتوقف على وجود الطرفين ضرورة ان وجود
النسبة في الخارج موقوف على وجود الطرفين فيه واما كون النسبة خارجية
فانما يقتضي كون الخارج ظرفا للنسبة لا تحققها وهو لا يتوقف على وجود الطرفين
فتامل فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق له آه هذا انما يحتاج اليه
اذا جعل الصدق عبارة عن مطابقة النسبة المعلومة للخارج على ما اختاره العلامة
التفتازاني واما اذا جعل عبارة عن مطابقة الصورة العلمية الحاصلة في نفسها
للنسبة المعلومة فالفرق بين المطابق والمطابق حينئذ ظاهر لا سترة به وهو

حل م

قوله م

اختيار المحقق الشريف قدس سره   فالاولى ان يقال ان المطابق
آه قد يقال على ما ذكره يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس
التصديق ومتعلق التصديق يصلح ان يتعلق به العلم التصوري كما انه صالح
لتعلق العلم التصديقي فلم يختلط التصديق بالكواذب وايضا على ما
ذكره لا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان في تصور الكواذب وبين الغفلة
والنسيان في التصديق بها فتامل والجواب عنه بان حصول التصديق
بخصوصها والتصور بطريق الافاضة بسبب استعداد النفس مردود بان
هذا رجوع الى ان الفرق بين الغفلة والنسيان ليس بسبب الخزانة التي
ارتسم فيها الصور العقلية بل بحصول الافاضة من جهة استعداد الكامل
والناقص وهذا طريق آخر لا يحتاج فيه الى القول بالارتسام على ان بهذا
الاحتمال يختل الدليل على وجود الخزانة والاظهر ان يجاب بان العقل
الفعال خزانة للعلوم واللازم حينئذ من كونه خزانة للتصديق بالكواذب
ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق بها و
الحاصل ان التصديق بالكواذب حاصل له بصورته لا بنفسه فلا يلزم كونه
مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول
الصفة للموصوف بنفسه لا بصورته   على ان في كلام ارسطاطاليس
هذه العلاوة متعلقة بقوله ما ذكرنا وحاصله انه جواب آخر عن الاعتراض
المذكور بان الاحكام الثابتة في العقل الفعال ليست متصفة بالصدق
كما يفهم مما نقل عن ارسطو فلا يختل تعريف الصدق بعدم صدقه عليها
وقد يقال يمكن حمل كلام الشارح على ما نقل عن ثولوجيا بان يفرق بين صحة
الحكم وصدقه والمراد ان تلك الاحكام صحيحة وان لم يكن صادقة فتامل ثم
لا يخفى ان حمل كلام ارسطو على ان مقصوده ان علم المبادي وان كان

تكتسب هو

اثولوجيا اسم العلم الالهي باليونانية

لكن صح

متصفا بالصدق في الواقع لا ينفي هذا التوصيف بناء على انه توهم انه يحكى
الكذب منهم بعيد عن فطنة الحكماء بل معناه ان الصدق حقيقة عبارة عن
المطابقية بالكسر التي هو معيار وميزان للاحكام الصادقة وهذا لا يتصور
في حق المبادي نعم يتصور فيهم المطابقية بالفتح التي هي المعيار بالنسبة الى الاحكام
حكام وهو الحق هنا لكن المستفاد من كلام الشيخ وغيره من المحققين ان
الحق بالمعنى المصدري اسم للمطابقية بالفتح القائمة بالقول والاعتقاد اذا
طابقه الواقع   انه مخالف ما صرح من ان تفصيل الاحكام في العقل الفعال
قد يقال ما نقل عن ارسطاطاليس ايضا يخالف ما صرح به من ان المبادي
لا يحصل في العقل الفعال   الشارح اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم
العقل على امرين بانهما متمايزان ليستدعي تصور المحكوم عليه وقد يجاب عن
ذلك بان مراده قدس سره من قوله ان لم يطابق الخارج كان كاذبا [illegible]
بانه ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به مع انه حكم معتبر صحيح [illegible] لما
يلزم ما ذكره وانت تعلم ان هذا التوجيه مع انه خلاف الظاهر يجعل السؤال
المقدر مما ليس متوجها على المقام المذكور ولم يكن قادحا في مقصود المص
في هذا المقام لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم
والحكم دليلا عليه ولا يخيل [illegible] الصدق الحكم وكذبه بل هذه شبهة
على حيالها اذ لو ثبت ان هذا الحكم حكم معتبر صحيح وصدق الحكم وصحته مطابقته
الخارج توجه ما ذكره من لزوم اجتماع النقيضين سواء كان العقل يتصور كل شيء
حتى النقيضين ام لا فجعله سؤالا على ما هو مقصود المصنف في هذا المقام وايراده
عليه تعسف ظاهر فليتامل   الشارح واما ثانيا قد يقال ان العقل اذا قسم
الموجود المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فيتعين ان يكون غير
الثابت فيه هو الموجود الخارجي وغير الثابت في الخارج هو الثابت في الذهن

الحقيقي

فلو كان الحكم بالتمايز صادقا ومعنى الصدق المطابقة مع الخارج يلزم ان يكون
غير الثابت في الخارج في الواقع ثابتا فيه في الواقع فان قلت المقسم هو مفهوم
غير الثابت في الذهن والموجود في الخارج هو ما صدق عليه هذا المفهوم
قلت قد مر ان التقسيم الى افراد هذين المفهومين والا لم يتوهم اجتماع النقيضين
في التقسيم الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه اذ لا امتناع في ان
يكون مفهوم غير الثابت في الذهن ثابتا فيه   لك ان تقول
المتمايز ان قد تبين لك من هذا الكلام جواب آخر عن النظر الثاني بان مفهوم
الثابت في الذهن وغير الثابت فيه لما لم يكونا ثابتين في الخارج بل في الواقع
ان الحكم بالتمايز بحسب الخارج يلزم كون غير الثابت في الخارج في الواقع ثابتا
فيه في الواقع صح
فلا يندفع هذا السؤال بما مر   وهذا على ما ذهب اليه القائل اه يعني
المراد ان هذا غير مطابق للواقع عنده سوى على ما توهم من العبارة بل المراد انه ليس
ظهوره عنده مثل ظهوره عندهم اذ عنده يتوقف على اثبات انهما من المعقولات
الثانية المسلوبة عن الاشياء بحسب الخارج   وهو توهم فاسد هذا
الموجه حمل الحكم بالتمايز على القضية الموجبة الكلية كانه قيل العقل يحكم بان
كل ثابت في الذهن تميز عن غير الثابت فيه فلو كان صادقا مطابقا للخارج
يلزم وجود جميع تلك الافراد في الخارج وقد كان من جملتها غير الثابت في الخارج
فلو كان والاستاد حمله على انها قضية طبيعية بناء على ان الطرفان القسمين هما
مفهوما الثابت وغير الثابت لكن قد عرفت ان مقسم المقسم وهو حمل هذه المسئلة
من تفاريع القول بان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقتضي ان يكون الحكم
بالتمايز على افراد الثابت وغير الثابت فمن ههنا يظهر ان التوجيه المنقول
اشد واولى من التوجيه الذي ذكره ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الموجه في دفع
النظر الثالث يندفع به النظر الثاني على ما ذكرنا اذ يلزم كون ما هو

غير الثابت

غير الثابت في الخارج في الواقع ثابتا فيه في الواقع ولا يكفي لدفع هذا ما ذكره
سابقا   ليلا يدخل الشك والوهم اراد بالشك ادراك النسبة
المتردد فيها لا التردد وبالوهم ادراك النسبة المحتملة احتمالا مرجوحا وبالتخيلات
التخيلات الشعرية التي يكون الجزم بنقايضها وجعلها من عداد التصديق
انما هو على سبيل التشبيه والتجوز وانما قال والاولى ولم يقل الصواب اذ
يمكن ان يقال ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لغلبة الاستعمال اسم الاذعان
وقوع النسبة كما ان ادراك ان النسبة ليست بواقعة اسم الاذعان
اللاوقوع ثم الظاهر ان قوله كما يشهد به من له وجدان متعلق بقوله لا بحسب المتعلق فقط
لا بقوله بل بحسب الحقيقة ايضا والحاصل انه لما كان التصديق ادراكا مخالفا
للادراك التصوري بحسب الحقيقة التي يدل عليها لفظ الاذعان فبقيد
الاذعان يخرج الثلثة عن التعريف وبدونه لا يخرج اذ لا فرق بحسب المتعلق
لا يتعلق التصور بكل ما يتعلق به التصديق وليس في هذا التعريف الا التميز من
جهة المتعلق فان قلت قد تقرر ان العلم مطابق للمعلوم ومتحد معه بالذات
مغاير له بالاعتبار فلو تعلق بالنسبة علمان مختلفان بالنوع لزم ان يكون
للنسبة حقيقتان مختلفتان بالنوع قلت مطابقة العلم للمعلوم انما هو
في العلم التصوري على ما فهم من عباراتهم اذ دليل مطابقة العلم للمعلوم
وهو دليل الوجود الذهني لا يدل على ان العلم التصديقي هو الوجود الذهني للنسبة
يدل على ما ذكرنا ان مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا على ما صرحوا و
عندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا مع تعلق الكل بنسبة واحدة
هذا لكن اذا قيل عند تصورنا ماهية التصديق بحصول صورة منه في العقل
يلزم اتحاد التصور والتصديق بالماهية ويسقط هذا الجواب وانما خصصنا
التصور بما هو بطريق حصول صورة ماهية التصديق لان العلم المنقسم الى

التصور والتصديق منتقض بحصول صورة الشيء في العقل والاختلاف
بالنوع انما هو فيه لا في العلم الحضوري والجواب عنه بانا لا نعقل ماهية التصديق
بالكنه بل نعقل التصديقات المعينة بالعلم الحضوري بان يصير ملتفتا اليها
للنفس واما ماهية التصديق الكلية فانما نتصورها بالوجوه العرضية والمطابقة
بين العلم والمعلوم انما هو في تعقل الشيء بذاته لا بعوارضه على ما هو مكشوف
ظاهر اذ لا شك ان التصديق ماهية يمكن تصورها بذاتها لا بعوارضها
ومجرد الامكان يكفي في لزوم المحذور وكذا الجواب عن المقايسين بان
مرادهم بالاختلاف بالنوع ان الاختلاف ليس بمجرد التعلق وذلك يتحقق
بان يكون هناك اختلاف بالعوارض التي ليست من قبيل المتعلق وهو ظاهر
والحق في الجواب على ما يقتضيه الفكر الصايب والنظر الثاقب انه ان ارادهم من اتحاد
العلم والمعلوم بالذات على ما يقتضيه الدليل ان الاشياء حاصلة في
الذهن بنفسها لا باشباحها المخالفة لها في الماهية فتلك الصورة من حيث
اعتباره مع العوارض الذهنية علم وان اعتبرت من حيث هي كانت معلومة
ومن المعلوم ان تلك الصورة مع تلك العوارض على ان يحصل هناك المجموع
مركب من المعروض والعارض يكون مخالفا بالماهية للصورة المأخوذة من حيث
هي كيف لا والعوارض داخلة في الاعتبار الاول خارجة عن الثاني و
الكل مغاير للجزء وليست هذه المغايرة بالشخص فقط ضرورة ان مفهوم
العلم ومفهوم المعلوم كما في الكشف وشرح الاشارات حقيقة البناء من حيث
انه بناء مغاير لحقيقته من حيث انه انسان اذ وصف البناء داخل في الاول
دون الثاني وكما قالوا ان الحيوان ان اخذ لا بشرط شيء كان جنسا وان اخذ
بشرط شيء كان نوعا وان اخذ بشرط لا شيء كان مادة وجزءا للنوع ومن المعلوم ان
المغايرة بين النوع والمادة بالماهية وذكر هو في بحث العلة والمعلول في دفع القول

بجواز صدور الانواع المختلفة عن نوع واحد باختلاف تشخصات
تختلف فيجوز صدور المختلف بالنوع عن غير المختلف بالنوع وذلك خلاف
ما تقرر عندهم ان الطبيعة مع كل امر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة بدونها
او مع امر آخر وعلى هذا فمرادهم من ان بين العلم والمعلوم فرق بالاعتبار
ان الصورة الذهنية علم باعتبار ومعلوم باعتبار كما ان البناء باعتبار
حيوان ناطق بان وباعتبار آخر حيوان ناطق فقط والتحقيق ان الاعتبار
ان اخذ داخلا فيه كانت مغايرة بالذات وان اخذ خارجا كانت مغايرة
بالاعتبار وقد صرح بما ذكرنا المص في شرحه للاشارات في دفع
اعتراض الامام ان المعقول من السماء ليس عين السماء الموجود في
الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام
الماهية لان المناسبة بينهما اقرب لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في محل محسوس حيث قال السماء المعقول من حيث هي عرض قائم بنفس
ما لم يكن ماهية للسماء وانما يكون ماهية لها من حيث هي كون صورة حصلت
في العقل مطابقة لها هذا كلامه ونرجع الى ما كنا فيه فنقول العلم من حيث
انه علم مغاير للمعلوم بالماهية من في اعتبار كونه علما مدخل لبعض العوارض
الخارجة عن ذاته ثم العلم ينقسم نوعين باعتبار اخذه مع امرين منضمين
مع ماهية العلم ويمتاز العلم التصوري عن العلم التصديقي بهذا الانضمام
صورة تعلق العلمين بالنسبة يلزم اتحاد ما جرد عن العارض التصوري
وما جرد عن العارض التصديقي مع النسبة واتحادهما كذلك وذلك
صحيح وفي صورة تصور التصديق يلزم اتحاد ما جرد عن العارض
التصوري المأخوذ مع العارض التصديقي بالتصديق لان التصديق لما
صار متصورا فتصوره يدخل فيه ما يدخل في ماهية التصديق مع امر

يحصل بهيئة التصور والمراد من العارض ما يحصل به هيئة التصور و هيئة
التصديق كالصورة النوعية في الاجسام   بل لا يكون هناك
حمل اصلا الظاهر ان حمل الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل الاعتباري
يعني لا يكون هناك حمل و نسبة بحسب الحقيقة و نفس الامر بل العقل
يعتبر نسبة ههنا ثم اعترض بانه لا يمكن للعقل اعتبار النسبة ههنا لعدم
التغاير بين الطرفين في نظر العقل و لو حمل الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل
المجازي و كان المعنى انه لا يكون هناك حمل حقيقة بل انما يكون مشابها له في
صورته لا يدفع هذا   فلا بد ان يرد لاحدى الصورتين عن النفس فان
قلت يجوز ان يكون هناك صورة واحدة لكن يتعلق التفاتان من النفس
بهذا التصور بتلك الصورة قلت بطلان تعلق الالتفاتين من نفس واحدة
في زمان واحد بامر واحد اظهر من بطلان تعلق الادراكين الى الصورتين
الحاصلتين من نفس واحدة في زمان واحد بامر واحد فلهذا لم يتعرض
له وقد للشارح على مذهب من قال ان صورة تصور الشيء بالوجه يكون
الشيء متصورا حقيقة يمكن ان يتعلق الادراكان في زمان واحد من نفس
واحدة بامر واحد واما تعلق الالتفاتين بامر واحد في زمان واحد فمما
لم يجوزه احد وايضا تعدد الالتفاتات من نفس واحدة في زمان
واحد ممتنع مطلقا على ما هو المشهور فكيف اذا كان التعلق واحدا على ان
ما ذكره هو لو كفى الصورة الواحدة الحاضرة اه لا يخلو عن شيء او لم
هذه الصورة   الشارح يرد عليه حمل العدميات على الموجودات حملا
خارجيا و لهذا لم يدرجه في قوله وايضا لم يرد و فيه   لم يحصل المفهوم
بالمحمول فيه بحث اما اولا فلان هذا التعريف بظاهره ينطبق على الاتحاد
بين الذاتيين و هذا لم يكن حملا في المتعارف اذ الحمل في المتعارف اتحاد ذات

الموضوع

الموضوع مع مفهوم المحمول و يمكن حمله على المتعارف في مذهب القدماء
اذ الحكم بين المفهومين باتحادهما ذاتا و اما ثانيا فلانه لا يتناول الطبيعية بل و لا
الشخصية ايضا و لا اشتراك قولنا بعض النوع انسان بل وجه عدم التخصيص الاتحاد
على ما حقق في موضعه   فيعود شبهة الحمل هذا الكلام مبني على ان بعض
من عرف هذا التعريف تمسك به في دفع الشبهة المشهورة كما وقع في شرح
الرسالة والا فالمعرف من حيث انه معرف لا يرد عليه هذا نعم لو قيل التعريف
الثاني اولى اذ لا يرد معه اشكال بخلاف الاول او يقال الصدق مرادف
للحمل فكيف يؤخذ في تعريفه لكان له وجه فتأمل   فلا حاجة في تحقيق
معنى الحمل الى ما قيل كان هذا القائل قصد بهذا التحقيق دفع ما يقال لو كان
الحمل الخارجي عبارة عن الاتحاد في الوجود الخارجي و من المعلوم ان ثبت
اعمى قضية خارجية يلزم وجود الاعمى في الخارج ممن لم يفرق بين الاتحاد بالذات
والاتحاد بالعرض و قد اراد بالاتحاد بالذات في حمل مطلق الحمل اشكل عليه الامر
شمل هذا الحمل فاضطر الى القول بان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود
و في العرضيات بمعنى الاتصاف   هذا القسم الثالث هو الذي اشار اليه
بقوله و قد تستوي نسبتها الى الموضوع و المحمول و اراد به ما تستوي نسبتها
الى الطرفين في كونها ايا ما حتى لا يدخل القسم الثاني المذكور في المتن فيه
و يصير اقسام الجهة الواحدة ح اربعة عبر عن ثلثة بقوله قد يكون احدهما اباء
على انه اراد به منع الخلو عن واحد بقوله و قد يكون ثالثا لاتحاد جهة الوحدة
لاحد الطرفين في صورة الخلط في الطرفين احدهما على سبيل الامتناع كاطلاق
حمل الشيء على نفسه بناء على ان الموضوع و المحمول الذكري لا يتغايران اذ الخلط
بالعارض انما هو اعتبار للذهن لامكان تحقق الحمل و كلمة قد في قوله فانه قد لا يكون
بديهيا اشارة الى انه قد يكون بديهيا كما اذا اخذ الذات مقيدا بقيد

ضروريا د

في الموضوع وفي المحمول مقيدا بقيد آخر يكون لازما بينا بالنسبة الى قيد
الموضوع او يكون تنبيها على انه قد يكون بديهيا فيما اذا قيد الذات
في جانب الموضوع دون المحمول نعم الاول يكون ضميره راجعا الى نوع المثال
المذكور وعلى الثاني الى جنسه واما جعله راجعا الى خصوص المثال فانما
يصح اذا حمل على التحقيق فقط ثم لا يخفى ان بعد ما ثبت ان مطلب هلية
البسيطة متقدم على مطلب هلية المركبة وان ثبوت الشيء لنفسه فرع ثبوته
في نفسه ثبوت الشيء لنفسه انما يكون بديهيا اذا كان ثبوته في نفسه بديهيا
الا ان يقال ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من التصديق لا يوجب نظرية ذلك
الحكم كما ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من تصورات الاطراف لا يوجب نظرية
الحكم ولعل ذلك من الحكم [ادراك] اشارة الى ما سبق من ان ثبوت
الشيء للشيء لا يجب تاخره وحينئذ يكون تقرير السؤال هكذا اثبات الوجود
للمهية بمعنى حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل
صحيحا لكن ثبوت الوجود لها يستدعي ان يكون لها وجود والا لما تقرر ان
ثبوت الشيء [للشيء] يستدعي ثبوت المثبت له اولا فيجاب بمنع تلك المقدمة ولا يمكن
دفع الكلام عن المتاخرين بان للوجود سائر الاعتباريات ثبوت للموضوعات
بحسب نفس الامر بل ثبوته لها بمحض اعتبار الذهن واختراعه ولهذا لم يقتض
ثبوت الموضوع لانهم استعملوا تلك المقدمة في بيان ان المعدولة اخص
من السالبة وعلى هذا التوجيه لم يتم مقصودهم لان مبدأ المحمول ههنا اعتباري
ليس له ثبوت للموضوع في نفس الامر على هذا الراي هو وجودها
في موضوعاتها هذا بناء على ما تقرر عند الاستاذ ان الوجود في نفسه
والوجود لغيره حقيقتان متباينتان اللهم الا ان يحمل كلام الشيخ على ان
ليس للاعراض ثبوت في نفسها حقيقة انما يكون لها وجود في موضوعاتها

يعني ذلك وجودها في نفسها توسعا وفيه انه قد ثبت لتلك الاعراض اشياء
وذلك يستدعي ثبوت تلك الاعراض في انفسها حقيقة على ما هو المقرر عندهم
فليتامل قال المحقق الشريف عند قول صاحب المواقف نقلا عن الحكماء
في تعريف العرض ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في الموضوع ومعنى وجوده
في كذا وان كان يطلق على معان مختلفة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع
وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده
في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم
ولا يخفى ان امكان [ثبوت] شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى ولا يخفى ان
هذا اظهر مما حمله لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة
لا يقال هذا ينافي ما سيجيء ان الوجود هو الموجودية للدلالة على ان المهية
تحتاج في كونها موجودة الى الوجود لانا نقول الشيخ قد تسامح في العبارة
والمعنى ان الوجود [هو] نفس كون المهية موجودة فقد تسامح اولا اعتمادا على ما
سيصرح به وقوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم متفرع على جواب
السؤال الذي ذكره وعدم كفاية البياض والجسم في تحقق الابيض بناء
على انه لا بد فيه من وجود البياض للجسم وهو مغاير لكل منهما وهذا على
الوجود بناء على ان الوجود الوجود للموضوع غير وجود الموضوع لا يقال
النسبة غير الطرف لانا نقول المعنى ان وجود الوجود للموضوع غير وجود
الموضوع ووجوده والحاصل ان الموجودية غير الوجود بخلاف الابيضية
فانها ليست غير البياض بل البياض سبب لها بمعنى ان الوجود
حقيقته انه موجود لا يخفى بعد ما تقرر ان الوجود عند الشيخ وغيره
من المحققين من المعقولات الثانية وليس موجودا ان معنى كلامه ان الوجود
حقيقة الموجودية بان يكون ضمير انه عائدا الى الموضوع بل هي

الموجود في كونه
الموضوع و ...
وجود الموضوع عين ال

عين وجودها ينبغي ان يحمل الكلام على ان نسبة الموجود الى الماهية عين
وجودها اذ المراد بوجود الماهية ثبوتها لوجودها بناء على ان معنى كلامهم ثبوت
الشيء للشيء يستدعي وجود ذلك الشيء انه يستدعي ثبوتها لوجود له اذ
قالوا اما لم يثبت الوجود للشيء اولا لا يثبت له شيء آخر بناء على ان مطلب
هلية البسيطة متقدمة على مطلب هلية المركبة   كما في العبارة قالنا
قيد للنفي وقوله وفي قوله عطف على قوله هذا الا على قوله في العبارة السابقة
كالمنقول في الصندوق هذا الكلام منه يدل على ان المتحرك
في الاين يتحرك في الوضع ايضا لانه يتبدل وضعه بالنسبة الى الامور الخارجية
حينئذ ولا ينافي ذلك عدم اطلاقهم اصطلاحا الحركة الوضعية الا على
حركة الشيء على نفسه بان يكون الكل ملازما مكانه دون اجزائه وقد يقال
التمثيل للمتحرك بالعرض بالمنقول بالصندوق اصوب واولى واصوب من التمثيل
بجالس السفينة على ما هو المشهور اذ لا شك ان جالس السفينة لو فرض
متحركا بحركة السفينة يصدق عليه انه لو فرض اي ان من آنات زمان الحركة
كان له اين آخر حقيقة ضرورة تبدل مكانه حقيقة وبالذات عند الحركة
سواء كان المكان بعدا او سطحا اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل
سطح الهواء الذي هو بعض من السطح الذي هو بعض من السطح الذي هو
مكانه ويمكن الجواب بان المكان اللغوي للجالس لم يتبدل حقيقة وبالذات
بل انما يتبدل مكان السفينة مثلا المتحرك بالحركة الاينية بالعرض كالجالس
السفينة فيكون الاين معتبرا بالنسبة الى المكان اللغوي وفيه تكلف وما
سيجيء في الشرح في بحث المكان في جواب دليل من قال بان المكان ليس
بسطح كالمعلم وغيره من المحققين ان الطير الواقف في الهواء المتحرك يتبدل
سطحه آنا فآنا مع انه لا يقال له انه متحرك بانه تبدل المكان ههنا

ناش من

ناش من حركة المكان والتبدل الذي هو الحركة ما يكون ناشيا من ذلك الشيء
نفسه ورد بان معنى حركة الجسم في مقولة على ما مر هو ان لذلك الجسم في
كل آن يفرض فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد وذلك شامل من ان
يكون ذلك التبدل ناشيا من ذلك الجسم او غيره مثلا في الحركة الكمية و
الكيفية اذا كان تبدل الكميات والكيفيات ناشيا الا من المتحرك يقال للجسم
انه متحرك فيها   ولك ان تقول كان ذلك غير واجب الغرض من
نقل هذا السؤال والجواب ان يورد عليه هذا الايراد مع ان في كلام الشيخ
في جواب هذا السؤال اشارة اليه الى ان النفس المجردة تتحرك في الاين حيث
قال ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود
كان محسوسا او غير محسوس لانه اذا كان لكل شيء حيز فامكن تحركه الاينى
وان كان قوله ان كانت منطبعة يشعر بكونه ظاهرا في ان كلامه في النفوس المنطبعة
وكذا كلمته في مشعر بذلك وحاصل الايراد انه وان كان ملاك الامر في هذا
المقام اي مقام تحقيق الاتصاف بالعرض نفس الامر والواقع من غير تحكيم العرف
فالانحصار في القسمين غير واجب وان كان الملاك هو العرف فيرد عليه انه
تعاعترف بعدم اطلاق اهل العرف الاسود على النفس فكيف يصح قوله في
التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاقه هذا
لانه لا يصح عرفا كما اعترف به ويمكن الجواب بان نختار ان ملاك الامر هو
العرف ونفرق بين عدم الاطلاق عرفا وعدم صحته فيه فانه كثيرا يكون شيء
موافقا لقانون العرف وقياسه ولا يكون متعارفا بينهم فصار حاصل
كلام الشيخ ان القياس في العرف لا يأبى عن الاطلاق لكنه لم يقع للسبب
المذكور ولعله لاجل كون ذلك الجواب عندهم مشتملا على التكلف اشار
اليه حيث قال والحق الذي لا تكلف فيه ثم اشار الى تقرير الاعتراض بوجه آخر

كان السبب الذي ذكره لعدم اطلاق
الاسود على النفس فمقتضاه من عدم
الاطلاق غير واجب   صح صح

بقوله واما حكم النفس المجردة بالعرض فليس مما يابى عنه التعارف فتامل
ومن تضاعيف البحث علم ان التجوز في الوجود بالعرض له توجيه
آخر لكلام المص فيندفع به ما نقله الش بقوله قيل مشتمل على بيان التفرقة
بين الوجود بالعرض والوجود اللفظي والكتبي الذين اطلق عليهما المص الوجود
المجازي على وجه يكون مشتملا على التكلف والتعسف كما ذكره المجيب
حيث قال واجيب بان مفهوم الانسان آه والحاصل ان الوجود بالعرض
ليس المجاز فيه باعتبار لفظ الوجود بل باعتبار الاتصاف فيكون من قبيل
المجاز العقلي والمجاز في الوجود اللفظي والكتبي راجع الى لفظ الوجود فيكون
من قبيل المجاز اللغوي فصار حاصل كلام المص ان اطلاق الوجود على اللفظي
والكتبي مجاز بخلاف الاول وقوله نعم لو وصف زيدا اشارة الى جواب
سؤال وهو انه يمكن ان يكون اطلاق الموجود على ما يكون لفظا او كتابة
موجودا باعتبار الاتصاف كما في الموجود بالعرض والجواب انه بهذا الاعتبار
يكون داخلا في الموجود بالعرض وانما كلام المص فيه بالاعتبار الاخر و
اراد بالاثنين الذين كانا قسما ما حقيقيا للموجود الموجود بالذات و
الموجود بالعرض هذا بناء على نفي الجزء الصوري في الاجسام
او فيه نظر اذ لا يقول عاقل بانه اذا احرق زيد وصار رمادا او القي في
ارض الملح فصار ملحا انه يبقى شخص زيد بعينه ضرورة ان ما به زيد
زيد لم يبق حينئذ بل عسى ان يدعي عدم بقاء النوع فعلى هذا يلزم على
من قال بامتناع اعادة المعدوم وكان قائلا بالمعاد الجسماني ان يقول
مثل ما يقول مثبت الجزء الصوري من ان الاجزاء المادية باقية بعينها و
يتبدل ما يكون به الشخص شخصا الى ما يماثله ويؤول الآيات والاحاد
الواردة في المعاد كما هو طريقتهم في تاويل الظواهر اذا لم تكن لقاطع على خلاف

فان

فان قيل فيلزم ايصال الثواب والعقاب الى من لم يستحقهما قلت
المستحق للثواب والعقاب هو النفس المجردة وهي باقية بعد خراب
البدن عند المحققين ومنهم المص والمدرك للذة والالم وان كان
جسمانيا انما هو النفس والبدن آلة لها في الافعال التي يستحق بها النفس
للثواب والعقاب وكذا لبعض اللذات والالام ولا محذور في ان كان
استحقاق النفس لهما عند تعلقها بآلة وايصال احدهما عند تعلقها
بآلة اخرى فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيانه نفسه
هذا بناء على ما سيجيء ان الشيخ لما ادعى البداهة في اصل الدعوى لم يبال
باجراء الكلام في مقام التنبيه على طريق المانع لا يقال لعل كونه منسوبا
الى ب دون ج مستند الى تشخصهما المتميزين لتخالفهما بالعدد
على ما ذكره لانا نقول ننقل الكلام الى التشخص بانه لم كان تشخص
ب عين تشخص ا دون ج ثم لا يخفى ان ذكر المثل المستانف لزيادة التوضيح
واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المفروض في انتسابهما الى آخر
فظهر بطلان كون ب منسوبا الى ا او يكون شارح في الحدوث والا
لاستيناف وليس هذا اشارة الى دليل آخر مبني على انه لو وجد المثل ابتداء
لم يبق فرق بين المعاد المفروض وبينه على ما سيجيء في الشرح لا بناء سوق الكلام
عنه واراد بالمجموعين الاثنين الموجودين في الزمان الاول والموجودين في الزمان الثاني
واستمرار الوجود اشارة الى صورة كون الذات محفوظة من حيث الوجود
واستمرار الثبوت اشارة الى انحفاظها من حيث الثبوت على ما رآه المعتزلة
والحاصل ان كون الموجود الثاني هو الاول انما يصح على تقدير انحفاظ
وحدة الذات وجودا كما في صورة البقاء او ثبوتا كما هو عند القول بثبوت
المعدوم واما على تقدير فقدان الكل في البين فلم يبق شيء يربط احد المجموعين

بالآخر بان يكون موضوعهما واحدا بل يكون موضوع احدهما اجنبيا عن
موضوع الآخر كموضوع المستانف والموجود الابتدائي ويمكن تمثيل هذا
الكلام بانه نظير الطفرة في المكان فان اعادة المعدوم كالطفرة
في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون
ان يحصل تعلقه بامكنة ما بينهما محال بالبديهة كذلك تعلق الشيء بزمان
بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين
الزمانين محال وربما ينبه على المطلوب ويقال اذا كان هناك شجر قد
قطعه زيد ثم سافر مدة يمكن وجود مثله في مثلها فعاد الى ذلك الموضع فرأى
شجرا مثله في جميع صفاته وعوارضه فحينئذ لم يحكم زيد بانه هو الاول وقد اعيد
ولم يجوز ذلك اصلا بل حكم حكما يقينيا بانه مثله ولو جاز الاعادة فلم لا
يجوز انه هو فعلم ان امتناع اعادة المعدوم مركوز في جميع الطبايع فتامل
فيندفع بان الموجود الذي بالحقيقة آه فيه نظر ظاهر لان كون
الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد
غير الشخص الخارجي لا يقتضي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن و
موجودا فيه محفوفا بتلك العوارض بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان
ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يقتضي حفظ الذات واستمراره
في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظا فان الحفظ في الذهن انما
ينفع العلم بان ب كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات
مفقودة في الخارج فليتامل فالجواب ان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بديهة هذا حق سواء كان الوجود الخاص
بالشيء نفس تشخصه كما نقل عن الفارابي او لازما له وذلك لان بقية الوجود
للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحصل بدونه فالوجود بمعنى ان

تقومه ويحصل هو عين وجوده فلا يتصور تبدل الوجود مع بقاء الذات
بل مجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج يجري بعينه في سائر الاعتبارات
التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت مسلم ان الوجود واحد
لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين فلا يلزم تخلل العدم بين موجوديته
به اولا وبين موجوديته ثانيا قلت قد مر مرارا ان الموجودية وكون الشيء
موجودا والوجود واحد على انا نفرض اعادة الموجودية الاولى حتى يظهر الخلف
على ما يذكره في تقرير الشيخ الوجود صفة هذا مبني على اصطلاح
المتكلمين من ان الصفة لا يستقل بالمفهومية واراد بالموصوف الذات
اي المستقل بالمفهومية ولذا قال ولا يعقل اي لا يعقل مستقلا والحاصل
ان الذات ما يصلح ان يتصف به والموصوف بالاعادة انما هو شيء يصلح
اتصافه بالوجود هذا ويمكن ان يقال ايضا لو سلم اعادة كل منها على حدة
فلم يجز اعادة الجميع معا حتى يلزم الخلف انما هو الزمان بالذات
فان قيل فحينئذ على تقدير اعادته لا يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة بل
مجازا لما تقدم ان هذا التقدم عرض اولي للزمان وعروضه لغيره بواسطة
الزمان والمعتبر في العرض الاولي نفي الواسطة في العروض على ما صرح
به المحقق الشريف قدس سره في حاشية المطالع وقد مر ان الاتصاف
بالعرض اتصاف مجازي قلت تقدم الشيء على نفسه ممتنع بديهة سواء كان
حقيقيا كتقدم الامس على نفسه او بالعرض كتقدم زيد على نفسه في صورة
الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا لانه كما كان موجودا في طرف
الزمان فهو موجود في وسطه ايضا فلا يلزم تقدم الذات على الذات بل
انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني
لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان الذي بينهما ثم انه لو لم

بالوجود والوجود لا يصلح
ان يتصف صح

يتعرض لدفع الايراد الثاني للشارح اما بناء على انه يندفع بتقرير الدليل كما قرره
انا للازم تقدم الشيء من حيث الذات على نفسه من حيث الذات لان
الذات موجودة في الطرفين مفقودة فيما بينهما ولا يجدي الاختلاف
الذي لا يوجب الاختلاف في الذات واما بناء على تقرير الشيخ من فرض
اعادة جميع العوارض والحيثيات   الشرح حيث كان شيء واحد
مبتدأ من حيث كونه معادا آه قد يقال لا يلزم من كون شيء واحد من
حيثية واحدة متصفا بصفتين رفع التفرقة والامتياز بين الوصفين كيف
والمتخالفان يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة في محل واحد مع تحقق
الامتياز بينهما   لم نظهر من تقرير وحدة الجهة لا يخفى عليك
ان هذا الايراد كما يرد على لزوم اجتماع المتقابلين يرد على لزوم عدم التفرقة
والامتياز اذ المعلل رتب لزوم كل منهما على كون الشيء مبتدأ من حيث
كونه معادا وذلك لم يثبت في تقريره اذ ما ذكره في اثباته من انه لا معنى للمبتدأ
الا الموجود في وقته الاول لا يدل عليه فلو كتبنا الحاشية على قول الشارح
اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول حتى يكون متعرضا للزوم
المحذورين معا لكان اظهر ويرد على قوله وانما يظهر بان يقال آه انه
لا يلزم من اعادة جميع الحيثيات التي كانت في زمان الابتداء ان يكون
ثبوت المعادية والمبتدائية من حيثية واحدة   اراد بالعوارض
المشخصة هذا تفسير لكلام المستدل وتوضيح لمقصوده وليس مدار
اندفاع الايراد على هذا التفسير ليرد انه خلاف الواقع بل مداره على قوله
لان ذات الزمان الواحد الى آخره وتوضيحه ان مراد المستدل انه لا مغايرة
بين الوقت المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالعوارض المشخصة حتى يصح اتصافه
بالقبلية والبعدية الزمانيين بسبب الاختلاف في الماهية او التشخص ولا يحتاج

الى زمان آخر كاجزاء الزمان بل هما بالقبلية والبعدية بانه يكون هذا في
زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيرجع ما ذكره
الى ما حرره الشارح فيندفع الايراد عنه كما يندفع عما ذكره بعينه   وقد
وضع ان الاول اي كون الوقت من المشخصات حتى فيكون الثاني ان كون
المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق بالضرورة ببطلان احد
المتنافيين عند تحقق الآخر ويلزم من بطلان الثاني بطلان ملزومه وهو
الاعادة   اراد ان لزمان الوجود بوحدته الاتصالية مدخلا لا يرد
ان الزمان المتصل الممتد من آن حدوثه الى آخر زمان البقاء له مدخل
في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر الممتد لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده
مع ان زيدا كان متشخصا في كل آن يفرض بل المراد ان الحد المشترك بين تلك
الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها مدخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم
الانقطاع بالعدم   لكونه واقعا في الزمان الاول اي بوصف
الاولية والتقدم ولا معنى للمبتدأ الا الموجود في الوقت الاول بوصف
الاولية واقع اولا لان اتصاف الزماني بوصف الاولية والتقدم الزماني
انما هو باعتبار الزمان لما تقرر ان هذا التقدم عرض اولي لاجزاء
الزمان وانما يتصف به غير الزمان ثانيا وبالعرض باعتبار الزمان
فهذا الوقوع والحدوث لما كان في الزمان المتصف بالاولية كان
اولا والواقع اولا هو المبتدأ على ما نقله الشارح واعترف به وايضا لما كان
هذا الحدوث حدوثا اولا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر لا في زمان
آخر لانه خلاف الفرض ولا في هذا الزمان وهو ظاهر بل لم يكن هناك
الا حدوث واحد واما قول الشارح انه لم يكن الوقت ايضا معادا فيرد عليه انه
لو كان معنى المبتدأ هذا لم يكن الحوادث المبتدأة الموجودة في الوقت

لان الموجود في الوقت الاول
بوصف الاولية مه

الذى فرض اعادته مبتدا، فهذا اولى الاقتصار على قوله لم يكن
مسبوقا بحدوث آخر وامّا على تقريرها نقل عن الشيخ فلا
فلانه وكذا لا يرد على هذا التقرير ما يرد على تقرير المتاخرين من النقض
بحدوث الحادث ابتداء ومن ان تقريرهم لا يمشى فى النوع المنحصر
فى الشخص فتامّل فلا يحتمل الامتياز بالعوارض الغير
المشخصة ايضا وذلك لان المراد بالاثنينية هنا هو بعض العوارض
غير المشخص مع عارض آخر بل ان هنا تشخصا يقال له المبتدا لا معاد وتشخصا
يقال له انه معاد لا مبتدا وذلك لان الكلام على تسليم تحقق تشخص مثل
المعاد المفروض والمعتبر فى التماثل اختلافهما ذاتا وتشخصا ولا يكفى للتماثل
كون احدهما مع بعض العوارض والآخر هو الاول ما خوذا مع عارض آخر
نعم يبقى الكلام فى امكان كون مثل الشى متحدا معه بالتشخص وهذا
كلام آخر ذكره الشارح وتمّ واجاب عنه هذا ظاهر عبارة المتن
من غير تكلف وجه تطبيق عبارة المتن عليه ان معنى كلام المص ان حكمنا
بامتناع عود المعدوم من جهة انه يمتنع وجوده ثانيا والحاصل ان الحكم
بامتناع عود المعدوم انما هو بخصوصية المحمول الذى هو لازم للمهية من حيث
هى الناشية منها لما تقرر ان لوازم المهية مستندة الى نفس المهية كما فى تقرير
هذا السند ولما كان اللازم فى هذا التوجيه بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذى
يتبين فيما تقدم تلك الحاشية على ما بعدها على ما هو فى اكثر النسخ
مع تاخرها عنه رتبة حتى لا يتوهم ان بناء هذا التوجيه ايضا على ان يحمل اللازم
على هذا المعنى الغير المتعارف وللاشارة الى ان حمل اللازم على هذا المعنى
الغير المتعارف تكلف قال من غير تكلف اى تمتنع الانفكاك عنها
بعد حدوثها الظاهر من عبارة الشارح انه جعل الملزوم هو المهية بشرط وصف

ما ذكر فى الحاشية ... [illegible] كون تشخص واحد مع بعض العوارض

الطريان ومن المعلوم ان الطريان تمتنع الانفكاك عن المهية بشرط الوصف
الخروج والشرط
فيكفى فى امتناع اعادة المعدوم فالسند لا يستلزم المنع ولا يصلح
للسندية ولعله للتخلص عن هذا الايراد حمل كلامه على ان يكون الملزوم
هو المهية بشرط الوصف بل جعل الملزوم هو المهية لا بشرط وجعل الطريان لازما
لها بعد حدوثها وقوله الموصوفة حمله على انه بيان لوقت اللزوم وامتناع
الانفكاك لا انه قيد للملزوم الشارح اقول مدفوع بانه قوله لا بد لا
فقط بل ومعاتم الاظهر فى الجواب ان يقال ازلية الامكان انما يقتضى ان
يكون الوجود المطلق جائزا للممكن فى جميع اوقات الازل على ان يكون الاوقات
ظرفا للجواز والامكان وذلك لا يستلزم كون الوجود فى جميع تلك الاوقات
ممكنا على ان يكون الاوقات ظرفا للوجود وقفنا الشارح اعلم ان صاحب
المواقف ابطل السند المذكور فى الشرح ثانيا بوجهين احدهما من قوله
الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا والثانى من قوله ولو جوزنا والثانى قوله
ولو جوزنا الى آخر ما قال ولما كان ابطال السند الاخص مفيدا فى دفع المنع
نبه على ان ما ذكره من الوجه الثانى لابطال السند الثانى يبطل الوجه
الاول من السند الا ان عبارته اشبه بابطال السند الثانى والاظهر ان
يقول ما ذكره لابطال السند الثانى يمكن اجراؤه فى ابطال الاول لكن ما
ذكره صريح فى ابطال الثانى ولم يتعرض لجريان الوجه الاول من وجهى ابطال
السند الاول ولا يخفى عليك جريانه بان يقال المهية امر واحد فى ذاته لا يختلف
اعادة وابتداء فلا يختلف فى اقتضاء امكان الاتصاف بالوجود الواحد ثم
لما كانت المناقشة الاولى للشارح التى اشار اليها فى التحقيق الذى مهده متوجهة
على قوله جاز الانقلاب الذاتى بناء على ان هذا ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا
طوى فى توجيه كلامه لانها حديث الانقلاب الذاتى واكتفى بلزوم فناء الحوادث

وابطال السند

الخروج وبشرط وصف الطريان ان ابطلنا ... [illegible] بالمعنى الغير المشهور ... [illegible] ومحمول وصف الطريان ... [illegible] عن المهية

عن المحدث وح يندفع ما اورده الشـ فقول هذا القايل ولو جوزنا الى قوله

ولا يلزم خلاف الفرض لان المراد من كون شئ واحد ممكنا في زمان ممتنعا في

زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في الاول والخاص في الثاني وحينئذ

يظهر ان المانع جوز هذا فان قيل في توجيه الانقلاب الذاتي ان صاحب

المواقف تسامح فاطلق الانقلاب الذاتي على مثل هذه الصورة تجوزا

قلنا في كونه خلاف البديهة حينئذ نظر وتامل فلا حاجة لذلك التوجيه

و التوجيه بل راى اسقاطه اولى وقوله الا انه تسامح اه دفع للايراد الثاني

للشارح على الوجه الاول لا لابطال السند بتغير العبارة ولا يخفى انه حينئذ

ينبغي لتطبيق التعليل على الدعوى او تعميم الدليل عند قوله لان الاشياء

المتوافقة في الماهية لان هذا الدليل بظاهره لا ينطبق الا على الوجوب الذاتي

ولا يتناول الامكان والامتناع كما يظهر بادنى تامل ويمكن ان يقال الوجوب

والامكان والامتناع اذا اخذ صفة للوجود كانت من مقتضيات الوجود

فلا حاجة الى تغيير العبارة لان الكلام في المعاني التي هي صفة للوجود

ضرورة ان المانع لم يقل ان الذات يصير واجبا في وقت ممكنا في آخر

فلا يكون واجب الوجود اي بالذات لاحتياجه الى اقترانه بالزمان

مثلا لانا نقول يلزم عدم الحاجة الى المؤثر الموجد وهذا كاف في لزوم المحذور

لان الذات مع هذا الوصف تمامي علة لنفس الوجوب واما اصل الوجود

فلا بد من استناده الى علة موجودة لما تقرر عندهم ان العدم لا يفيد الوجود

وذلك كما ان العدم الطارئ مستند الى عدم علته ثم وجوبه الذي في قوة

امتناع وجوده ثانيا مستند الى الذات مع القيد فتامل

سنوع بل منع اول المسئلة اقتفى اثر الشارح في جعل القيدين قيد الوجود

والظاهر ان القيد الثاني تاكيد للقيد الاول اذ هو صريح الاعادة ويلايم

و كليهما بل اما باعتبار الوجود الخارجي كليهما او باعتبار الوجود المطلق مـ

العبارة

العبارة الثانية وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره الشـ من لزوم كون الممكن

غير متصف بالبقاء فتامل والا لم يتصف ممكن بالدوام الى الدوام

المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقق في ضمن دوام

العدم هذا على مذهب من يقول بالصفات الموجودة الزايدة على ذاته

نعم واما من قال بها فالممكن المتصف بالدوام اي دوام الوجود

فكيف يصير قابلية للوجود ثانيا اقرب لا يقال انما يجري المادة من جميع مراتب

استعدادات الوجود الاول دون الثاني لانا نقول الكلام في العبارة

الاولى والتقييد والتخصيص انما يعتبر ههنا في جانب الموضوع وترك المحمول

الذي هو الوجود على صرافة الاطلاق كما حققه الشـ آنفا اقول هذا بناء

على جعله في جميع الاوقات ظرفا للوجود كما هو الظاهر حتى يندفع الشـ وان جعل

ظرفا للقابلية فلا يندفع الشارح اذ القابلية في جميع الاوقات انما هي للوجود

في الجملة لجواز ان يعود باسباب اخر متناهية اقول هذا السند ليس

بشئ لما تقرر عندهم ان العلة التامة للحادث لا بد ان تشتمل على امور غير

متناهية متعاقبة والا يلزم التخلف عن العلة التامة هف

الشـ ثم يقال لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه به الظاهر ان اجل

هذه الشبهة في الامكان كساير نظايره من الانواع المتكررة بان يقال

الامكان لما كان صفة قايمة بالموصوف يحتاج اليه فكان ممكنا وينقل الكلام

الى امكان الامكان وهكذا فيلزم التسلسل في الامكانات لا الوجوبات ويجيب

حينئذ الجواب بان الامكان لما كان اعتباريا لم يتصف بكونه ممكنا لان

احتياجه الى الموصوف انما هو باعتبار الوجود لا انتزاعي والممكن ما كان محتاجا

الى الغير في الوجود الخارجي لان لزوم التسلسل باق بحاله لم يندفع به والتوجيه

الذي ذكره الشـ يحصل منه التسلسل راجعا الى التسلسل في اللزوميات الا ان

محقق لا محاله

[illegible]

اللازم ههنا خصوص الامكان وفي بيان التشبيه في اللزومات لم
يتعرض لخصوصية اللازم فلا يلايم قوله وهذه الشبهة يمكن اجراؤها
في كثير من المفهومات مثل اللزوم وايضا لا يلايمه قوله الى غير ذلك
من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها لو لم يجعل الامكان من الانواع
المتكررة   الشرح وان لم يكن الزوجية متصورة معها اقول لا
يلزم من نفي تصور الزوجية نفي الوجود الذهني لها مطلقا اذ الوجود
الذهني للشي قد يكون بنفسه وليس تصورا له اذ التصور حصول صورة
الشي في العقل بل الحق ان الزوجية لها وجود في الجملة بناء على ما صرح
به الشيخ ان المعدوم المطلق كما لا يثبت له شي لا يثبت لشي وليس
الفرق الا ان وجود المثبت له ضروري في ظرف الاتصاف والثبوت
بخلاف المثبت فان وجوده في ظرف الاتصاف ليس بضروري
الشرح كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية آه يمكن ان يقال
لما تقرر ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع وعند انتفاء الموضوع يكذب
جميع الموجبات ويصدق نقايضها من السوالب فنقول لا يصدق قولنا اللزوم
لازم قوله اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه قلنا ان اردت
بجواز الانفكاك ثبوت جواز الانفكاك له حتى يكون القضية موجبة
فنمنع الملازمة اذ كما لم يصدق ثبوت اللزوم له اي امتناع الانفكاك بناء
على انتفاء الموضوع كذلك لم يصدق ثبوت جواز الانفكاك له وان
اردت سلب امتناع الانفكاك عنه حتى يكون القضية سالبة فمسلم
لكن لا يلزم منه جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اذ كما يصدق
السالبة القايلة اللازم لا يمتنع انفكاكه عن اللازم كذلك يصدق
السالبة القايلة اللزوم لا يمكن انفكاكه عنه ومع صدق هذه السالبة

اللزوم لا يمكن

لا محال

لا محال للتوهم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم ولو سلم فجواز انفكاك اللزوم
لا يستلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون اللزوم
مع كونه جايز الانفكاك دايم الثبوت له ويمكن دفعه بانا نفرض وقوع الانفكاك
اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم ههنا المحال وهو جواز
انفكاك اللازم عن الملزوم فالمراد من قوله يلزم جواز انفكاك اللازم
جوازه بعد فرض الوقوع وبان جواز انفكاك اللزوم ملزوم لجواز جواز
انفكاك اللازم لكن جواز هذا الوقوع محال كوقوعه بناء على ما اشتهر
ان امكان المحال محال ثم نقول لم يرد على الدليل الذي ذكره بقوله وايضا نحن
نعلم بالضرورة ما مر في كلامه سوال انه على تقدير عدم جميع المدارك العالية
لا يثبت شي لشي هذا لكن الانصاف انه يصدق قولنا اللزوم لازم
موجبة ولهذا لم يتوجه سوال تلك الاجوبة واختار الزام وجود تلك اللزومات
على ما فصله   بوجود ما ينتزع هي منه اقول لظاهر هذا الكلام يدل
على ان اللزوم موجود بالعرض بوجود ما ينتزع منه وليس موجودا بالذات
على ما اشتهر في كلامه في الجديدة وقد تقرر فيما سبق ان ما بالعرض مجاز
وظاهر ان الوجود المجازي لا يكفي في صدق القضية الموجبة ويمكن ان
يحمل الباء على السببية والمراد ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر
حقيقة اي في بعض المدارك العالية بصورة وحدانية اجمالية يكون
مبداء لتفاصيل ما يحصل بالتحليل ففي مرتبة الاجمال يكون موجودة حقيقة
لكن لا على انها لزومات متعددة بل على انها صورة عقلية واحدة كما ان
اجزاء الجسم المتصل موجودة حقيقة بوجود الجسم لا على انها اجزاء متعددة
بل على انها جسم واحد موجود في الخارج بوجود واحد والموجودات المتعددة
ما يحصل بعد التحليل وهي لا يكون الا متناهية فلا يلزم التسلسل الذي هو

ترتبا امور غير متناهية اذ في صورة الاجمال لا امور وفي صورة التفصيل
له امور غير متناهية وهذا الوجود الاجمالي كاف لصدق الايجاب الذهني
كما ان الوجود لاجزاء الجسم المتصل كاف لصدق الحكم الخارجي عليها و
الدليل على ان مراده ما ذكرنا انه احال هذا الى ما بين منه في بحث
ثبوت المقدرات حيثما اورد ما اشار اليه المص في اثبات انها حاصلة
في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال ولعل حديث كون الوجود
سبب وجود ما ينتزع منه انما هو بحال ان يكون نحوا من الوجود في نفس
الامر وليس اختراعيا محضا لما تقرر في المشهور ان كل ما صدق يصح
انتزاعه من الموصوف يكون متحققا في نفس الامر كالزوجية بالنسبة الى
الاربعة بخلاف الفرد فيه تامل فان قلت فيلزم صدق حمل الجزء المتصل
على الكل للاتحاد في الوجود قلت للجزء اعتباران احدهما من حيث انه
جزء وهو بهذا الاعتبار احدهما غير موجود بوجود الكل بل وجوده
بهذا الاعتبار انما هو في العقل بوجود مغاير لوجود الكل وثانيهما من
حيث المهية ولا شك في انه بهذا الاعتبار محمول على الكل لاتحادهما في
المهية والوجود وتدبر ان منه ان الجزء المتصل لا بد ان يكون متحدا مع كله
في المهية كما ذهب اليه الاستاد واذا عرفت حال الجزء والكل فقس عليه
حال اللازوم ولزوم اللزوم فان اللزومات من حيث المهية لما اتحدت
صح الحمل بينها بهذا الاعتبار ومن حيث المغايرة الحاصلة بعد التحليل واعتبار
العقل كانت متغايرة في الوجود فلم يصح الحمل منه في اللزوم ولزوم
اللزوم واما حال اللزوم بالنسبة الى اللازم فظاهر كلام الاستاد
في هذه الحاشية على ما اشرنا اليه وصرح به في الجديدة انه موجود
بالعرض بوجود اللازم والاتحاد في الوجود بالعرض يكفي لصحة الحمل عنده

وكما سبق منه

ذلك منه

على ما يشعر به كلامه في مواضع عديدة فيلزم صحة حمل اللزوم على اللازم
ولا يمكن ان يلتزم ذلك نرجيه ان اللزوم اذا اخذ من حيث هو لا بشرط الحمل
كان غير اللازم واذا اخذ بشرط لا كان غير اللازم فاللزوم لما كان باحد
الاعتبارين عين اللازم فحمله عليه بهذا الاعتبار صحيح لا خدشة فيه لانه
بهذا الاعتبار كان متحدا معه في الوجود بالذات وموجودا بوجوده حقيقة
لا بالعرض بل لا محيص عنه الا بان يلتزم ان يكفي في الحمل مجرد الاتحاد في
الوجود ولو بالعرض بل لا بد في صورة الاتحاد بالعرض من ان يصح انتزاع
مبدأ المحمول من الموضوع سواء كان المحمول مشتقا كالكاتب وغيره كالزوج
اذ يصح في احدهما انتزاع الكتابة عن الموضوع وفي الاخر انتزاع الزوجية
وقد اشار اليه في بعض الحواشي السابقة حيث قال الاتحاد الشيء بما هو ذاته
او ذات له اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه فان الاول الاتحاد
بالذات والثاني الاتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الا
شتقاق به حقيقة او اعتبارا   ويقول انيم آه اقول الفرق بينه
وبين الجواب الاول ان بناء الاول على ان الوجود الذي يقتضيه صدق الموجبة
وجود بالفعل لكنه اعم من ان يكون على وجه التفصيل والاجمال وبناء الثاني
على التعميم في الوجود من جهة اخرى وهو انه اعم من ان يكون بالفعل او به
بالامكان وجعل القضية ممكنة ذاتية وهي لا تقتضي الا وجود الموضوع بطريق
الامكان   الشم وكان الانسب آه اقول لا يخفى عليك ان فرض الشيء
آخر في العقل واتصاف الاخر به فيه عبارتان والمعنى واحد فعلى ظاهر
هذا التوجيه يلزم المصادرة في كلام المص ثم لا يخفى انه على هذا التوجيه يلغو
ذكر اعتبار الحكم والمطابقة وايضا السابق ظاهر انه من احكام الامكان
فتامل   وكذلك انه يمنعه بجواز اختلافهما في انفسهما اقول فيه بحث

ور
عين الشيء على ما اختاره
رحمه الله في الفرق بين العرض
والعرضي منه

انما قيل وكان المناسب لانه جعله جوابا
لسؤال لكان متوجها على الجواب المذكور
بان لا امكان كيف يكون اعتباريا والحال
ان حكم الذهن على الممكن لما كان مطابقا
للخارج لزم وجوده في الخارج
وبعد عليه كونه امرا عقليا اي من الصفات آه
منه

ان معنى كلام القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة
مثلا فلا يتصور الاختلاف فى الجلاء والخفاء بالنسبة الى هولاء وذلك
مما لا يشك فيه اذ الاولى يفسر بما يكون تصور طرفيه كافيا فى الجزم بالنسبة
بينهما وبما قيل مع تصور النسبة ايضا فبعد تصور الطرفين والنسبة ان
حصل الجزم بلا توقف اصلا فلا يحصل الخفاء اصلا وان حصل التوقف
ولو فى زمان يسير لم يكن تصور الطرفين والنسبة كافيا فيه هف وليس
مرادهم ان يكون بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يصير خفيا بالنسبة
الى آخرين كيف وانهم صرحوا بان البديهة والنظرية تختلف باختلاف
الاشخاص فرب بديهى لشخص يكون فى نهاية النظرية بالنسبة الى آخر
واشعار المتن بالحصر ظاهر من مفهوم قوله لخفاء التصور حيث اشعر بكونه
لو لم يكن لخفاء التصور كان قادحا وبناء الشارح الجواب على ذلك لانه
سلم ما ذكره المعترض ونقله ان الاوليات تجرى فيها التفاوت وقرره
لكن وجه ما نقله بان مرادهم انه لا تفاوت من حيث الحكم ولا ينافى ذلك
تحقق التفاوت من حيث الاطراف وما نحن فيه من هذا القبيل
كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره اتوا فيه بحثا اما
اولا فلان التفرقة بين النظم والنثر وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة
انما هو بالوجدان والقضية التى حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل
الوجدانيات لا من قبيل الاوليات كيف وكثير من جماهير الاذكياء وجم غفير من
العقلاء قد نقل عنهم انهم لم يفرقوا بين النظم والنثر وكذا بين الالحان
المنتظمة والمتنافرة واما ثانيا فلان هذا انما يكون مفيدا لو ثبتت
التفرقة المذكورة بديهيتها بالنسبة الى الكل وليس كذلك ويمكن
الجواب بانه تقرر عندهم اقوال المتقدم عندهم على ما يدل عليه الدليل كما

سيجي

سيجيء ان ذا السبب اذا لم يكن ضروريا لا يحصل العلم اليقينى الكلى به
الا من جهة سببه وثبوت الشى لنفسه لما كان بديهيا لا يتوقف على العلم
بالسبب كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود والاول
اسقاط لانه ليس مما يوهم ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا
انما يدل على نفى الجعل الثانى اولا دعاه ثانيا قوله فى وحصر بالثانوية وجه
انه باعتبار تاخره فى اول الحاشية على الجعل البسيط حيث قال الظاهر
ان مقصد المصنف ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها ولا بكونها
موجودة وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا اقول توضيح المقام
ان فى افاضة الصور على المواد جعلين كل منهما بسيط احدهما متعلق
بنفس تلك الصور وثانيهما متعلق باتصاف المادة بها والحق انه ليس هنا
جعل وتاثير آخر يسمى مركبا بل الظاهر ان الجعل الثانى المتعلق بالاتصاف
اذا قيس الى الطرفين يسمى مركبا فهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا
فالجعل المركب يرجع الى البسيط ويستلزمه والبسيط لا يستلزم المركب
كما فى ايجاد الا ليس عن الليس المطلق فالجعل فى الحقيقة منحصر فى
البسيط واما فى صورة افاضة العرض على الموضوع فان قلنا بان
وجود العرض فى نفسه عين وجوده فى موضوعه كما نقل عن الشيخ سابقا فانه
انه يكفى فيهما جعل واحد بسيط وان قلنا بان الاول مقدم على الثانى فهنا
جعلان بسيطان كما فى صورة افاضة الصور واما فى صورة جعل الموجود
الذهنى موجودا خارجيا فالظاهر ان الاثر هو نفس الموجود الخارجى لان
اثر التاثير الخارجى لا بد ان يكون خارجيا وقد سبق منه فى مبحث ثبوت
المعدوم ان الاتصاف لما كان موجودا فى نفس الامر فيصلح اثرا للفاعل
ولعل ذلك منه مبنى على المذهب المشهور عن المشائين فتامل

ولم يتعرض للدفع لزوم محذور وهذا الشق اقول فيه نظر اذ قوله فيفيد البقاء للممكن الباقي دفع له وهو بعينه ما ذكره بقوله او نحا ايجاد الباقي والتعرض للدفع لزوم تحصيل الحاصل ليس هو مدار الجواب بل هو لدفع لزوم محذور بما يتوهم ههنا الشرح يلزم ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء اقول تقرير دعوى اللزوم في حيز المنع وكيف يدعي اللزوم مع ان هذا القائل ممن جوز بقاء المعلول مع زوال العلة فله ان يقول يجوز بقاء الاحتياج مع زوال الحدوث ولا يخفى انه لا يلزم الشناعة المذكورة

اقول للسائل ان يقول لا نسلم آه اقول الايرادات الاربع مندفعة عنه اما الاول فلانه مواخذة لفظية مندفعة بانه تفسير للتاثير بلازمه وذلك لانه يمتنع تخلف الاثر عن التاثير وكيف يتصور تخلف الموجود عن الايجاد وما ذلك الا مثل ان يقال كسرته فلم ينكسر بعد واما الثاني والرابع فمندفع ايضا بانه لما كان الكلام في احتياج المعلول الى العلة في البقاء فمراده بوجود المعلول الوجود في الزمان الثاني فقوله ما لا يوجد الا في تلك الحال صحيح وكذا صح انه اذا كان التاثير حال وجود العلة وحال وجود المعلول اي وجوده في ثاني الحال لم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما الثالث فمندفع بان ما جعله محل النزاع على ما ينادي عليه عبارته حيث قال فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها ان التاثير وقع في حال وجود العلة تأثيرا يبقى اثره معه بعد انقضائها

في وجود المعلول

نعم يرد على تقريره انه لا حاجة الى الترديد وبيان فساد كل منها بعد وضوح المقصد بل يكفي ان يقول لا يجوز كون العلة حال وجودها موجبة

لوجود المعلول بعد انقضائها ضرورة امتناع تخلف الاثر عن التاثير وتوضيحه ان المحتاج الى المؤثر في جميع الاوقات هو الوجود نفسه ولا يحصل الوجود في الوقت الثاني وهو البقاء بدون تاثير المؤثر فلو كان العلة تفيد الوجود الثاني الذي هو الاثر فيما نحن فيه حال وجودها حال الاثر فلم يلزم بقاء المعلول بعد انعدام العلة فتامل فيه واما الاستناد فتقييد حمل كلام المورد على انه جعل الاثر حين البقاء هو صفة الاستمرار لا نفس الوجود والشرح ان صفة الوجود يجوز ان يكون اثرا للعلة حال عدمها وان لم يجز ان يكون نفس الوجود اثرا للعدم ولهذا ابحث كون الاثر دائما ليس الا نفس الوجود فلم يجز ان يكون العلة حال العدم مؤثرة فيه الشرح وكان في قوله ولا يقتضيا القدم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض آه اقول المعتزلة لم يريدوا بالثبوت معنى اعم من الوجود ولهذا قالوا ان ثبوت المعدومات في الخارج وظاهر انه لا يذهب من له ادنى تميز الى انها موجودة في الخارج بالمعنى الذي عنينا بلفظ الوجود فيه فلا يلزم من القول بازلية الاحوال الحسنة من حيث الثبوت بمعنى ان ثبوتها لم يكن مسبوقا باللاثبوت ازليتها من حيث الوجود وكيف يقال المراد بالثبوت في الخارج هو الوجود فيه مع انهم قائلون بان لكل ماهية نوعية افراد غير متناهية ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر على ما مر اليه الاشارة فعلى تقدير انهم ارادوا بالثبوت ما عنيناه بالوجود لزمهم القول بان تلك الافراد الغير المتناهية لكل ماهية نوعية ممكنة مستغنية عن المؤثر في الوجود فيكون واجبة الوجود ومن المعلوم انه لم يذهب احد من اهل العقل الى ما يستلزم مثل هذا الامر الشنيع هذا مع ان المقصود موجب لكلامهم يكفيه مجرد المنع وبما قررنا ظهر ان المعتزلة لم يقولوا بتعدد القدماء الا في

ان الاعيان ما ارادوا غير هم الوجود فيها بل ارادوا بالثبوت هو

اللفظ ولا في المعنى وان ايراد الامام ساقط عنهم وان اعتراض المص وارد
عليه وما اجاب به الش مندفع عنه فوجود الامر الذي هو معروض
القبلية بالذات بديهي عندهم فيه بحث اذ لو سلم ان الوجود الامر الذي
هو معروض القبلية بالذات في الواقع بديهي لكن كون هذا الامر هو
معروضا القبلية بالذات بمعنى ان ذاته يقتضي هذه القبلية وان ما عداه
انما يتصف بها بواسطته ليس بديهي وهو المفيد ههنا على ان فرض الحركات
على النحو المشهور انما يدل على وجود ذلك الامر لا على كون ذاته يقتضي
القبلية بل انهم انما استدلوا او نبهوا على ذلك بانقطاع السؤال
في الزمان وعدم الانقطاع في غيره مطلقا على ما مر فالاولى ان يقال
انهم بعد ما اثبتوا وجود ما هو معروض لهذا النوع من التقدم بالذات
وهو ان لا يجتمع السابق مع المسبوق وان ما عداه انما يتصف به
بواسطته حاولوا اثبات تقدمه على كل حادث فانه اذا ثبت ان العدم
متقدم على الحادث هذا التقدم فلا بد من وجود ما هو معروض لذاته
وهو الزمان فصار حاصل هذا الدليل ان عدم الحادث متقدم على
وجوده تقدما لا يجتمع المتقدم مع المتاخر وكل تقدم كذلك لا يكون الا
زمانيا اما الاول فظ من معنى الحدوث واما الثاني فلما مر من ان هذا التقدم
من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان لا يقال معنى الحادث الزماني هو ان يكون
وجوده مسبوقا بالزمان فلا حاجة الى اقامة الدليل على هذا لانا نقول
المسلم في تعريف الحدوث الزماني هو ان وجود الحادث مسبوق بعدمه
سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق ولا يتوهم ان هذا التوجيه يجعل
الوجه الثاني غير الاول اذ لا يؤخذ في الثاني في نفي الاقسام الاخر من
التقدم حتى يثبت كونه زمانيا كما في الاول بل انما يثبت كونه زمانيا بما هو

المشهور

المشهور فتامل بل نقول تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى
الامتداد آه حاصله انه كما ان للحركة معنيين احدهما حركة توسطية وهي
امر شخصي بسيط باق من المبدا الى المنتهى غير منقسم في جهة امتداد
المسافة وان كانت منقسمة في جميع الجهات الى اجزاء مجتمعة بحسب
اجزاء المتحرك وكان ثبوتها للمتحرك بحسب حد غير منقسم في تلك الجهة
وهي موجودة في الخارج وبسبب وجودها في الخارج وبقائها وعدم
استقرارها واختلاف نسبها الى حدود المسافة يحصل امر في الخيال
يسمى حركة بمعنى القطع وهو امر ممتد ينطبق على المسافة كذلك للزمان
معنيان احدهما الزمان المنقسم الى الشهور والايام وهو معلوم لكل
احد فلا بد ههنا من امر غير منقسم في تلك الجهة يرسم هذا الامر في الخيال
كما في الشعلة الجوالة والقطرة النازلة ويسمى آنا سيالا لا بمعنى انا
ندرك ذلك الامر ونحن ندرك اختلاف نسبه فيرتسم في الخيال ذلك الممتد
على ما توهم من التشبيه بالقطرة النازلة بل بمعنى ان ذلك الامر بسبب
وجوده في الخارج يفعل ذلك صرح بذلك في الجديدة وفيه تامل وما وقع
في بعض عباراتهم في صفة الآن السيال انه شي غير قار الذات فالمراد بعدم
كونه قار الذات ليس ان له اجزاء لا يجتمع بل عدم كونه قار الذات بحسب
احواله وهي نسبته الى الزمانيات واراد باستمراره استمراره ذاتا ثم
ذلك الامر البسيط منطبق على الحركة التوسطية المنطبقة على الحدود
المفروضة على الحدود المفروضة في المسافة والحركة بمعنى القطع والزمان
الممتد والمسافة منطبق بعضها على بعض اذا عرفت ذلك فاعلم ان
الحركة والزمان الممتد غير موجود في الخارج عند من لم يجوز وجود الغير
القار في الخارج وسيرد هذا في كلام الاستاد وتكلم عليه انشاء الله تع

يحصل في العقل بحسب استمراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد

بل انما وجودهما في الخيال ومن المعلوم ان وجودهما في الخيال على
نحو الارتسام فيه وتلك الاجزاء متعاقبة في ذلك الارتسام فان ارتسام
كل جزء قبل ارتسام جزء آخر لكن لا يخفى عليك انهما وان لم يجتمع في الحدوث
حقيقة لكن يجتمع في البقاء والا لم يرتسم الخط من القطرة والدايرة من
النقطة وعدم الاجتماع في الحدوث لا يكفي في تحقق معنى كونه غير قار الذات
اذ هذا المعنى يحقق في المقادير كالجسم التعليمي في صورة الحركة في الكم كما في
النمو بل التخلخل والتكاثف الحقيقيين والفرق بين الحدوث باعتبار
الوجود في الخيال وبين الحدوث باعتبار الوجود في الخارج متعسف
على ان الصورة الخيالية تابعة لذي الصورة في الارتسام في الخيال فالاولى
ما ذكر في الشرح وما اورد عليه فيندفع بان ماهية الزمان لما كانت
عبارة عن التقضي والتجدد فكيف يتصور الاجتماع وايضا يلزم من اجتماعها اجتماع
اجزاء الحركة لانه مقدارها واجتماع اجزاء الحركة يستلزم تحقق جسم في
حدين مجتمعين الى غير ذلك   فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء اول
توضيح على ما اشار اليه سابقا ان اتصاف الامس واليوم بالتقدم والتأخر
وان لم يكن بالفعل بل انما يكون حاصلا بعد فرض وجودهما فتخصيص احدهما
بالتقدم والآخر بالتأخر بعد الوجود مستند الى تشخصهما الحاصلين لهما
حينئذ لكن بعد ان يقول لا شك ان الامس بالفعل بحيثية اذا وجد كان
متقدما واليوم بحيثية بالفعل اذا وجد كان متأخرا فتخصيص احدهما
بالحيثية الاولى والآخر بالثانية لا بد له من علة وتسوق الكلام الى آخره
وحاصل جوابه الاول ان الزمان لما كان متصلا واحدا وليس فيه اجزاء بالفعل
لا انطباقه على الحركة والمسافة فاجزاؤه ليست الا مفروضة فكل جزء فرض العقل
واعتبره كان متحققا بالفعل فاهويته بالفعل ايضا وكان اتصافه بالتقدم ح

لا قبل التجزية وذلك مستند الى تلك الهوية واما قبل التجزية الوهمية فلا يتصف
الاجزاء بشيء ثم نقيض الكل بان اجزاؤه المفروضة بعضها متقدم على البعض
واذا لم يعتبره لم يكن موجودا بالفعل ولا ذا هوية بالفعل الا ان تحققها وهويتها
ليست اعتبارية محضة اذ لها منشأ انتزاع كاجزاء الجسم المتصل والحدود المفروضة
فيه اذ لا شك انها متصفة بصفات مختلفة في نفس الامر مع عدم تحققها بالفعل
في الخارج ولهذا قالوا اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية وبهذا
الكلام يندفع الاشكال القوي عنهم وبيانه لما كان اجزاء الفلك متشابهة
متحدة في الماهية فلم اختلفت في اتصافها بصفات مختلفة فان بعضها متحرك
وبعضها ساكن والمتحرك بعضه سريع الحركة وبعضه بطيئها وذلك لان اتصافها
بتلك الصفات المختلفة انما يكون بعد وجودها بالفعل بحسب اعتبار العقل وان
كان في نفس الامر بصحة انتزاعها وحين اعتبارها حصلت لها الهويات المختلفة
تلك الاختلافات مستندة الى تلك الهويات واما الجواب الثاني فحيث ان
اختلاف نسبة ماهية المتوسط الى تلك الاجزاء فرع على اختلاف تلك الاجزاء
ماهية او تشخصا فيلزم وجود الاجزاء بالفعل وهويتها فالاصل على ان توجيه
كون التقدم والتأخر حينئذ ذاتيا لا يخلو عن تعسف فالحق هو الاول هذا
واراد بكون الحركة هو التقضي والتجدد انه المتقضي والمتجدد ضرورة ان ماهية
الحركة ليست عين العدم والوجود بل يلزمه ذلك الا انهم كثيرا ما يطلقون التقضي
والتجدد على الحركة وعلى الزمان والمراد ما ذكرنا واراد بكون اجزاء الزمان
عين التقدم والتأخر ان هويتها هي التقدم والتأخر على ما يدل عليه قوله ولا شبهة
في ان هوية الجزء لا يحصل بدون ذلك وكيف لا والتقدم والتأخر من قبيل الا
لاضافات والزمان كم متصل والمقولات متباينة وايضا من المعلوم بديهة ان الامس
مثلا ليس هو التقدم بل المتقدم واراد بقوله فجزء بعض من ذلك التقضي انه بعض

من امتداد ذلك المقتضى بقرينة ما سبق حيث جعل الزمان امتداد المقتضى

واعلم ان هذا الكلام وان كان بظاهره ينافي ما هو المشهور من ان التقدم

والتاخر الزماني عرض اولي لاجزاء الزمان الا انه الحق الصريح والراي الصحيح

ويمكن توجيه المشهور بان المراد انه عرض اولي لذوات تلك الاجزاء وهيآتها

لا لهوياتها ويراد بالعروض ما ينافي الدخول واما طلب ترجيح التشخص بالهوية

الخاصة به فلا وجه له لان هذا التشخص انما يكون هذا التشخص بهذه الهوية

واما علة عروض الهوية لنفس الماهية فمستندة الى نفس الماهية او المواد على رايهم

ومال بعض المحققين الى انها مستندة الى الفواعل ثم لا يخفى عليك ان هذا

الجواب ايضا يجري في دفع الاشكال المذكور ثانيا مثل وهم يزعمون ان

الامكان كذلك اي من الامور التي يقتضي ان يكون الموصوف بها حقيقة

موجودا في الخارج ولا ينافي ذلك ان يكون الاتصاف بالامكان سابقا

على الاتصاف بالوجود بناء على ما مر ان الامكان علة الحاجة كالوجوب فانه

سابق على الوجود مع ان الاتصاف به يقتضي ان يكون الموصوف به موجودا

في الخارج وبهذا الكلام يندفع ما يرد على تقرير الشرح ان الامكان لما كان

متقدما على الوجود لانه علة على ما مر فكيف يتصور كونه صفة للقديم

قائما به موجودا في الخارج اذ لو كان موجودا في الخارج مع كونه

صفة للقديم قائما به كان متاخرا عن الوجود بالضرورة وهذا داخل

في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات ان كل ما لا يجب تاخره

عن وجود الموصوف في الخارج لا بد ان يكون اعتباريا والامكان منها

على ما مر هذا او دعوى كون الامكان بالحقيقة وصفا للمادة الحادثة

ينافي ما مر ان الامكان الذاتي وصف لنفس الماهية الممكنة وما يتصف

المادة به انما هو الامكان الاستعدادي على ما مر في الفرق بين الامكانين

وكذا لا ينافي كون الامكان من المعقولات الثانية اذ ظرف الاتصاف به هو الذهن وان كان الموصوف به يكون موجودا في الخارج كالوجوب والوجود الخارجي مر

ولو الترم انه قايم بشيء آخر له تعلق بذلك القديم لزم سبق هذا الشيء على امكانه مع قدم

والتحقيق ان الموصوف الحقيقي بالامكان هو النسبة لانه كيفية عارضة

للنسبة حقيقة لكن قد يوصف به الموضوع تارة فيقال الماهية ممكنة بمعنى

انها ممكنة الاتصاف بالوجود وقد يوصف به الوجود اخرى فيقال الوجود

ممكن بمعنى انه ممكن الثبوت للماهية لكن اتصاف كل منهما به انما هو بالعرض

والموصوف الحقيقي به انما هو النسبة ويمكن توجيه كلامه بان الامكان كما

يعتبر بالقياس الى وجود الشيء في نفسه وهو الذي تقدم احكامه منها

انه وصف لنفس الماهية لا المادة كذلك يعتبر بالقياس الى وجود الشيء لغيره

وموصوفه الحقيقي هو ذلك الوجود الرابطي لكن كل من الطرفين يتصف به

ثانيا وبالعرض كامكان كون الجسم ابيض وهذا الامكان يوصف به

مادة الحادث وقوله وهو كما ان الصفة راجع الى قوله امكان الحادث

راجع الى امكان اتصاف المادة بالقبلية به ويحتمل ان يكون راجعا

الى الحكم المستفاد من قوله فان كانت الماهية بنفسها محلة للحقيقي امتنع

حدوثه كما في المجردات ذاتا وفعلا والاول هو الظاهر لان قوله فان كانت

متفرع على ما سبق فلا دعى الظهور ولينبغي ادعاؤه في المتفرع عليه حتى

يجيب المتفرع والمتفرع عليه معا واراد بالتبدل في الكلام ما تبينا ولك

حدوث الشيء لا عن شيء انما هو المتبادر من لفظ التباطل التبدل

لانه غير مفيد بمنافح يتوجه عليه انه لو ثبتت تلك المقدمة لكفى في اثبات

المطلوب ولا يحتاج الى التمسك بالامكان وانه لا بد ان يكون محله موجودا

بل هذا في الحقيقة دعوى المتنازع فيه ولك ان تقول التغيير من

جانب الفاعل اولا للثاني تقول التغيير من جانب القابل اي الماهية بان

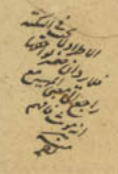
كان موجودا ذهنيا ثم صار موجودا عينيا ان كان لا لمرجح لزم

ترجيح احد المتساويين من دون مرجح اقول يمكن ان يقال لعل تعلق

الاراده بالطرف المرجوح ممتنع بالنظر الى ذات الاراده مثلا ولو سلم امكانه فلعل الاراده مثلا مع المرجح للتعلق بهذا الطرف حينئذ وعلى التقدير لم يلزم من تعلقها باحد الطرفين دون الآخر ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا فالاولى ان يقال الشيء على سبيل التعاقب لازم على التقدير سواء امكن تعلق الاراده من الفاعل المختار باحد الطرفين كذلك من مرجح آخر ام لم يكن فيه ذلك لان العلة التامة للحادث لابد ان يكون حادثا او مشتملا على حادث والا لزم قدم الحادث لان التخلف عن العلة التامة مستلزم للترجيح بلا مرجح ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلة علة بالايجاب او بالاختيار لان الفاعل بالاختيار لو اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه تاثيره ووقع المعلول بعده بزمان مع امكان تحققه قبله في اثنائه فان كان تحققه بعده دون قبله مثلا لا لمرجح في نفس الامر لزم ترجيح احد المتساويين في نفس الامر على الآخر من دون مرجح ومنه انما ينسد باب اثبات الصانع وان كان لمرجح لم يوجد قبله وانما وجد بعده لم يكن ما فرضناه تاما هف وكون الاراده متعلقة باحد الطرفين من دون مرجح مرجح تعلقها به دون الآخر على تقدير صحتها لا يفيد في دفع الاشكال لان تلك الاراده وتعلقها ان كانا قديمين فوقوع المعلول بعد بما ترجيح بلا مرجح في نفس الامر وان كانا حادثين عند حدوث المعلول ينقل الكلام الى علة حدوثهما ويتم مدعانا واظهر ان قد ان هذا الوجه مبني على كون الصانع القديم موجبا بالذات اخر منظور فيه والحق انه لا محيص في ايجاد الحادث عن القديم عن التزام الشيء على سبيل التعاقب وان براهين ابطال الشيء لا يبطله كما ادعاه الحكماء وما دعاهم الى الحكم باستناد سلسلتهم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على ما ادعاه الفلاسفة

فيه انه ليس بلازم لجواز ان يكون هنا امور متعاقبة غير متناهية ولا يلزم ح تقديم غيره تعم اذ كل موجود يكون حادثا فان قلت يلزم تقدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت لو سلم ان الاجماع منعقد على استاعدائهم ولم يكن المجمع عليه مجرد انه لا يخفى شخص موجود اقديما غيره تم نقول الجل الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج على ما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد المحقق ولو سلم عند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان الذاتيات موجوده بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات موجوده بالعرض بوجودها على ما صرح به الاستاد ره وح نقول تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلة تحت ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فلعل الى تلك الحوادث تعلقات الاراده فلم يلزم الا المقدر المشترك بين التعلقات وتعلق الاراده راجعة الى صفته فلا يلزم ذات قديمة غيره تم ويمكن ايضا ان يقال اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع لا يوجد في الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض ان جميع الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تم وما يقال من ان النوع قديم فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخص الى لا نهاية ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة في دفع الاشكال الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاول لم يجز وعن الثانية جائز على ما اختاره الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين مع انك علمت آنفا انه لا فرق بينهما اذا كانتا تامتين فانه لا يجوز التخلف عنهما بلا فرق واذا كانتا ناقصتين فلا شك في جواز التخلف عنهما هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام والتكلف

على التوفيق بان بقاء الذات موجب لتعلق الارادة القديمة
مهمنا بحثان الاول انه يمكن بهذا التوجيه دفع النظر عن كلامهم بان
بقاء الذات او الارادة موجب لتعلق الارادة باحد الطرفين فالمرجح هو
الذات او الارادة نعم يتوجه ما قلنا آنفا اى التعلق ان كان قديما
لزم التخلف والا لزم التسلسل فى التعلقات وهذا كلام آخر الثانى ان
هذا التعلق ان كان كافيا فى وجود الحادث فى وقت يلزم وجود الحادث
فى الازل فى هذا الوقت كما مر تحقيقه فى بحث امتناع اعادة المعدوم
والا لتوقف على حضور الوقت الحادث وينقل الكلام اليه حتى يتم



الشرح وتذكير الضمير باعتبار الخبر لعل النكتة فى تذكير الضمير ههنا وتانيثه
فيما قبل ان لفظ الماهية مشتمل على علامة التانيث وليس معناها مؤنثا
فينبغى تانيث الضمير الراجع الى نفس اللفظ من حيث هو لفظ وتذكير ما يرجع
اليه باعتبار المعنى ثم دلالة لفظ الماهية على الكلية التزاما اذا اكتفى بمطلق
اللزوم ظ واما اذا اشترط اللزوم البين بالمعنى الاخص كما هو المناسب
للمقام فمشكل والحق الاكتفاء باللزوم فى الجملة والا اشكل الامر فى اكثر
المجازات والكنايات المستعملة فى المحاورات والعلوم واعتبار الوجود
الخارجى فى مفهوم لفظ الذات والحقيقة على انه شرط لعروض مفهوميهما
للماهية فى الذهن لا انه ظرف للعروض كما لا يخفى على الموجود الخارجى والفرق
بين كون الوجود الخارجى شرطا للعروض وبين كونه ظرفا للعروض غير خفى
فلا ينافى كونهما من المعقولات الثانية وهذا الكلام يدل على ان المعقولات
الثانية قد تكون مشتقا وما فى حكمها واستعمال تلك الالفاظ بلا
اعتبار قيد فيها بتعميم الكل هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ فى
الشفا تخصيص الماهية بالموجود الخارجى وكلام الشارح ناظر الى اعتبار الوجود

معان لهذا اللفظ على الكل فى لفظ الحقيقة والذات فتامل
اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل لا يخفى انه يصدق على الصور الكلية
الحاصلة فى القوة العاقلة انها حاضرة بذاتها عند العقل وهذا مع انه ظاهر
فى نفسه مستفاد من حواشيه على التهذيب فيصدق عكسه وهو صدق
الحاصل فى القوة العاقلة على الحاضر بذاته فقوله بخلاف الثانى منظور
فيه والجواب انه اراد به ما لا يتناول تلك الصور اما بناء على انه اراد بالحضور
مقابل الحصول او اراد بكلمة عند ما لا يتناول الحاصل فى العقل
على ما قيل ان المتبادر منها هذا المعنى وح فالوجه فى كلمة قد فى قوله قد يكون
جزئيا انه للتحقيق الا ان يقال ان الكليات الحاصلة فى ضمن الجزئيات
الحاضرة عند العقل حاضرة عنده فى ضمنها ثم هذا الكلام مبنى على
امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة على الوجه الجزئى فى العقل لكن
الدليل الدال على امتناع ارتسام صور الجزئيات فى ذات النفس لو تم فانما يدل
على امتناع ارتسام صور الجزئيات المادية ولا يدل على امتناع ارتسام
صور الجزئيات المجردة نعم اذا وجدنا انفسنا نجد ان نحصل جزئيا مجردا
على الوجه الجزئى لكنه لا يدل على الامتناع كيف وقد صرح المحقق
فى حاشية المطالع بان جزئيات الامور العامة يرتسم صورها فى العقل
وبما قررنا ظهر ان دعوى الامتناع على ما وقع فى الحاشية الجديدة من الامثلة
محل نظر المص وحقيقة كل شىء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات
فان قيل هذا الكلام غير صحيح لان مغايرة حقيقة الشىء لما يعرض لها من البديهيات
كيف ولا معنى للعارض ههنا الا الخارج المحمول قلت مقصوده ان حقيقة زيد مثلا
مغايرة للضاحك والكاتب الى غير ذلك من المحمولات لكن لما تعذر تفصيلها
عبر عنها بلفظ العارض لكن عنوان العروض غير ملحوظ ههنا بل المراد

العارض ما يعبر عنه بهذا اللفظ وما يثبت عروضه وليس المراد من
الاعتبارات الامور الاعتبارية بل الاحوال الثابتة ثم لما كانت المغايرة
متحققة في صورة الجزئية والكلية كيف لا وهو مغاير ما لجزء للكل من اجلى
البديهيات وعلى تقدير حمل المغايرة على الخارج لم يصف الكلام عن
كدر اذ معنى الكلام ح ان حقيقة الانسان مثلا ليس عينا للضاحك
ولا جزء له ولا يلزم منه عدم كون الضاحك خارج الانسان مع انه المطلوب
فالكلام على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته وهذا هو في تلك العبارة الى ان
الاعتبارات بمعنى الامور الاعتبارية كما ذكرنا في قول الشارح فان الانسان
كما يكون واحدا نوع حرارة والاولى ان يقال فانا الواحد كما يكون انسانا
يكون كل الكثير انسانا فالان في تقرير المتن ما هو الحقيقة وقع محمولا و
العوارض موضوعات   هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية
انما خص بلوازم الماهية لان لوازم احد الوجودين خاصة مسلوبة عنها
بحسب الوجود الآخر فان قيل ما ذكره المص تنبيه على المدعى الكلي ببعض
الجزئيات فلا بأس بعدم جريانه في البعض الآخر قلنا اذا اريد التنبيه على
المدعى الكلي ببعض الجزئيات فلا بد من التنبيه ببعض يكون اخفى وبالاشتباه
احرى لان الغرض من التنبيه رفع الاحتمالات الغريبة المتبادرة الى الوهم
حتى لا يزاحم الوهم العقل في الحكم بعدهما ولا يخفى ان الخفاء والاشتباه
في لوازم الماهية اشد واولى لكن جعل المدعى بديهيا لا يخرج عن اشكال لانا
بينا ان ليس المراد ان حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها بعنوان العروض
بل المراد ان الضاحك مثلا ليس عين الحقيقة الانسان ولا جزءا وقد صرحوا
بان هذا الحكم في كمال الخفاء وعريق في النظرية بناء على ان الخاصة

بالفصل والعرض العام بالجنس حتى قالوا ان الفرق بين الذاتيات و
العرضيات في الحقائق الموجودة متعسر بل متعذر فكيف يصرح بها
بكونه البديهية تأمل والجواب ان المراد ان حقيقة الانسان مثلا مغايرة
لما يعرض لها وبداهة هذا الحكم مبني على تصور الانسان بكنهه و
الحاصل ان الانسان مغاير للضاحك مثلا لانه بعد تصور الانسان
بالكنه يجد العقل هذه المغايرة ويحكم بها بالبديهة المذكورة
تأمل   ويندفع بان يقال الخ مراده كما صرح في الحديقة ان الايراد
المذكور لا يرد على الدليل الذي ذكره بقوله ان يقال الخ اذ ليس غرضه دفع
الاعتراض عن الدليل المذكور بل بيان ان محل الصدق في كلام المص
على هذا المعنى اي على عدم المنافاة ولا استبعاد فيه فان قول الكثير من
حيث انه كثير انسان مشتمل على الحمل والصدق وقد فسره بعدم المنافاة
وح يندفع الايراد بلوازم الماهية ايضا فان الاربعة مثلا تصدق عليها انها ليس
بزوج اي الفرد من حيث انه فرد ولا تصدق الزوج عليه من تلك الحيثية بمعنى
ان حيثية الفردية لا ينافي بالذات حيثية الاربعة وينافي بالذات حيثية الزوجية
فتأمل وح ينبغي حمل الكثير على ما ليس بواحد حتى يكون مقابلا بالذات
للواحد   المص ويكون الماهية مع كل عارض يعني ان الانسان مثلا
مع ما اعتبر مع الكاتبة لم يكن مقابلا للانسان اللاكاتب فلو كانت الكتابة
عين الانسان او جزءه لما احتاج الى اعتبار امر آخر معه حتى يحصل المقابلة
ولا يخفى جريانه في لوازم الماهية وكذا ما يذكره بعده فالمص اورد ههنا ثلث
تنبيهات على زيادة العوارض للماهية هذا والظاهر من كلام الشارح ان حمل قوله
ويكون الماهية مع كل عارض تقابلها مع ضده توطئة لقوله وهي من حيث هي ليست
الا هي وصار حاصل الكلام ح ان الانسان اذا لم يلاحظ معه امر آخر هو

الوحدة مثلا يحصل الانسان الواحد الذي هو مقابل للانسان الكثير
واما اذا لوحظت الانسانية فقط فلا يكون هناك انسان واحد ليكون
مقابلا للكثير لا يكون هناك الا الانسانية فقط والوجه ما ذكرنا
الشرح والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى اصلا ان يقول الى ملاحظة
امر آخر كما قال او لا يحتاج في هذا الحكم الا ان يلاحظ امر آخر وذلك
لانه على تقدير كون تلك العوارض نفس الماهية او داخلة فيها يحتاج الى ملاحظة
اخرى حتى يمكن الحكم بها على الماهية نعم لا يحتاج الى ملاحظة امر آخر لم يكن نظرا
حين ملاحظة الماهية وقوله او ليست بشيء منها ظاهره انه معطوف على قوله
شيء من تلك العوارض وح يكون السلب متاخرا عن الحيثية فلم يكن الرد
ح عن طرفي النقيض ولا يصح الجواب باختيار الشق الثاني
الشرح اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالفعل الخ فيجب
لانا نقطع كما يفهم من كلام الاستاد ان تلك الحيثية بيان لاطلاق الماهية يكون
تتمة للموضوع وقيدا له وكون القضية سالبة لا يتوقف على تقديم حرف السلب
على ما هو تتمة للموضوع وقيد فيه وكذا تاخيره عنه لا يوجب كون القضية معدولة
والجواب ان الحمل والصدق في مثل هذه القضية ليس بحسب نفس الامر بل
باعتبار الملاحظة فاذا قلنا الانسان من حيث هو انسان حيوان كان
يرجع الى ان ملاحظة الحيوان داخلة في ملاحظة الانسان واذا قلنا
ليس الانسان من حيث هو انسان كاتبا او الانسان ليس من حيث هو
انسان كاتب كان يرجع الى ان الكاتب ليس عينا للانسان ولا داخلا
فيه فالحمل في مثل هذه القضية مغاير للحمل في سائر القضايا ولا يخفى ان
ما يشعر بتلك النسبة هو الحيثية المذكورة فهي بمنزلة الرابطة ثم تلك الحيثية
وبتقديم حرف السلب وتاخيره بالنسبة اليها يكون سالبة او معدولة

ثم لو نوقش بان ما ذكرت انما يفيد استحسان تقديم حرف السلب في صورة
السالبة لا الوجوب والكلام في الوجوب فنقول اولا لعل مرادهم من الوجوب
هو الاستحسان ولو سلم ان المراد منه المعنى المقابل للاستحسان نقول
ما ذكرت نكتة لهم على ان يصطلحوا على وجوب التقديم فتامل فيه ثم قيل
وللمقام توجيه آخر وهو ان الحيثية بمعنى التجريد اي كونها بشرط لا شيء مطلقا
حتى عن التجريد ويكون الحمل بحسب نفس الامر واما في الاول فالحيثية بمعنى
الاطلاق وكونها لا بشرط شيء والحمل بحسب الملاحظة والمرتبة ومصداقه
كون المحمول ذاتيا للموضوع وعدم كونه ذاتيا له والوجه الاول اولى
لان كون الانسان الذي ليس معه شيء من العوارض لا يكون شيء منها
مما لا فائدة فيه اصلا فتامل   اي ليس يجب ان يقال اراد
به انه لا ينبغي ان يقال وتفسير سلب الوجوب بهذا المعنى مما صرح به المص
في شرحه للاشارات في بحث الجنس وكثيرا ما وقع سلب الوجوب بهذا المعنى
في عبارة الشيخ وبعضهم قرأها بالحاء المهملة وجعلوها مشتقة من
المحبة والظاهر ان قوله لم يلزم انه من هذا القبيل ولم يجيء هذا فيه والحق
هو ما ذكرنا   لان هذا كان سلبا مطلقا لعل اطلاق السلب
باعتبار وروده على العينية والجزئية والاظهر ان يقال اراد بالسلب
المطلق السلب باعتبار حيثية الاطلاق فان الوحدة ليست مسلوبة
عن الانسان بحسب نفس الامر بل بحسب ملاحظته من حيث هو مطلقا اي
ملاحظته   لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت
احد الامرين ليس المراد ان هذه العبارة اعني ان يكون السؤال بكلمة
هل او يقتضي ذلك بحسب اللغة حتى يتوجه عليه ان المقتضي لذلك هو السؤال
بام والهمزة على ما تقرر في موضعه واما في هذه العبارة فانما يدل على الطلب

مطلقا ومنه ظهر ان الحيثية هنا بمعنى الاطلاق لا بمعنى التجريد ولكل مقام مقال

احدهما لا بعينه فاذا قيل هذا الانسان الفا وكلا الف كان المعنى هل كان
احدهما فاقبل المراد ان مراد القوم بهذه العبارة ما كان مراد العبارة
والجزء في المشهور وان كان على سبيل التجوز وعبارة الشيخ المنقول
يدل على ذلك حيث قال فان كان نظرنا في المسئلة من وجهين يجب منها
شئ لم يلزم ان يجيب عنهما البتة اى لم ينبغ ان يجب عنهما البتة على سبيل
فرضها جيا فهما اضافة بذلك اعنى من هذا المفهوم اى هذا
المفهوم المركب لا يخفى عليك ان هذا المفهوم داخل في المخلوط فهذا
الاقسام واذا جعل المقسم حال الماهية واخذ الماهية واخذ الماهية المضافة
اليها الحال معروضة لا بشرط شئ وقسيم حالها الى ما هى حالها من حيث
هى والى ما هى حالها من حيث اعتبارها مع العوارض وجودا وعدما
لم يرد هذا فلهذا جعل القوم المقسم حال الماهية لا نفسها ولعل مقصوده رحمه الله
انه يمكن ان يجعل المقسم نفس الماهية من غير لزوم تقسيم الشئ الى نفسه ثم لا
يبعد ان يلتزم ان التقسيم بطريق منع الخلو فانه كثير شايع او يقال دخول
نفس احد القسمين في الآخر ليس تداخلا للقسمين والا لزم التداخل في
دخول مفهوم الماهية المجردة في المخلوط انما التداخل عبارة عن تناول
القسمين فردا واحدا وههنا لم يلزم ذلك نعم يرد انه لا فائدة في تحصيل هذا
المفهوم المركب اذ المقصود من تحصيل مفهوم الاقسام اما حصول انفسها
او ضبط ما تصدق عليه ومعلوم انه لا فائدة في تحصيل هذا المفهوم المركب
وليس له فرد سوى ما جعل مقسما وهو قد حصل قبل التقسيم فاملا على جميع
تلك التقادير اندفع عنهم ما اورد عليه في الحاشية اذ يكفي لاختيار القوم
هذا التوجيه انه لا خدشة فيه ولا يحتاج الى توجيه فتامل لا يخفى ان
قوله محذوفا عنها الخ توضيح ان المراد به هو الماهية لا بشرط لا شئ بالمعنى الثاني

وفي اداء هذا المعنى يحتاج الى اعتبار قيد زايد هو قوله بحيث لو انضم اليها
شئ لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان قوله محذوفا
عنها ما عداها يحتمل اللا بشرط بالمعنيين ويحتمل الماخوذ بشرط لا شئ بالمعنى
الاول فيحتاج الى انضمام القيد المذكور لدفع هذين الاحتمالين حتى ينطبق
على الماخوذ بشرط لا شئ بالمعنى الثاني بناء على ان هذا القيد انما يوجد
ويعتبر فيه دون الاول مع تذييل فيه ان الحذف نظاهره منطبق على الماخوذ
لا بشرط شئ بل الظاهر انه نظاهره منطبق على الماخوذ بشرط لا شئ لكن يحتمل الماخوذ
لا بشرط شئ احتمالا مرجوحا فلو عكس في استعمال لفظ الظهور والاحتمال الضعيف
لكان اصوب والجواب ان الماخوذ بشرط لا شئ لما كان ماخوذا مع هذا القيد
العدمي مقيدا به لم يتحقق فيه الحذف التام واما الماخوذ لا بشرط شئ فلما لم
يعتبر معه شئ اصلا ولم يقيدها بامر ما فربما يتحقق فيه الحذف التام ولو باعتبار
الملاحظة لا في نفس الامر وفيه تكلف اذ لو سلم ان الحذف في المطلقة اتم
واكمل لكن لا يخفى على من تتبع كلامهم ان المتبادر من اطلاق لفظ الحذف
ومرادفاته هو المجردة لا المطلقة ثم لا يخفى انه لما كان كلام الشارح متمحلا في المعنى
الاول ولم يذكر المعنى الثاني فبعد تمحله توجيه كلام المص ينبغي التصريح بان
المراد المعنى الثاني اقول فهناك لا يظهر ظهورا تاما اعلم ان صاحب
المحاكمات ذهب الى ان التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة انما يتحقق فيما اذا
لم يكن هناك تركيب خارجي وتبعه المحقق الشريف وحاصل ما استدل به عليه انه
لو تحقق التركيب الذهني في الانسان المركب في الخارج من البدن المقتر
الناطقة او من البدن والصورة النوعية الانسانية بناء على انه لا يتحقق
التركيب الحقيقي من المادة والمجرد فيلزم ان يكون له حدان تامان اذ لا شك
في صحة تحديده بالجنس والفصل اى الحيوان والناطق وكذا يصح تحديده

بالمادة والصورة اذ قد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية ان التعريف بجميع
الاجزاء الخارجية تحديد تام اذ لم يبق لجزء آخر ثم من المعلوم ان المادة والصورة
ليستا عين الجنس والفصل كيف وهما غير محمولين والجنس والفصل من الاجزاء
المحمولة وايضا المادة والصورة ماخوذتان بشرط لا شئ والجنس والفصل
ماخوذان لا بشرط شئ وزاد عليه المحقق الشريف قده وقال من المعلوم ان المادة
كالبدن مثلا المباين لزيد لا يمكن حمله على زيد باي اعتبار اخذ فكانه قدس سره
حمل الاشكال في كلام الشيخ على معنى عدم الصحة والامكان وقد يقال
الحيوان من حيث انه جنس ليس جزءا للانسان وكذا الناطق من حيث انه
فصل فالانسان ليس مركبا منهما لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن
ايضا اذ الانسان في الذهن مركب من المادة والصورة العقليتين فالتحديد
حقيقة ليس الا من المادة والصورة العقليتين سواء كانتا موجودتين في
الخارج ام لا لان التحديد انما هو بالاجزاء من حيث هي اجزاء وداخلة في
حقيقة الشئ المحدود والجنس والفصل من حيث هما جنس وفصل ليسا
من الاجزاء المحمولة بل يصلح للجزئية وللعينية على ما عرفت فالانسان
انما يحلله العقل الى الحيوان بشرط لا شئ والى الناطق بشرط لا الى
الحيوان الذي هو الجنس والناطق الذي هو الفصل واما ان القوم
جوزوا التعريف بكليهما فباعتبار اتحاد الجنس مع المادة والفصل
مع الصورة من حيث الذات وحيثية الاطلاق والتجرد ليسا معتبرين
في الجنس والمادة بل لم يكن الجنس الا الحيوان بلا اعتبار وهو قيد
التجرد فيهما متحدان بحسب الماهية فاعتبار احدهما في الذهن قوة
اعتبار الآخر والمادة العقلية في المركبات الخارجية عين المادة الخارجية
على ما استفيد من كلام الشيخ واختاره الاستاد قده وساير المحققين

بلا قيد زايد داخل في ذاته وكذا الناطق حقيقة ليس الا الحيوان

وليست مغايرة لها كما اختاره صاحب المحاكمات فلا يلزم ان يكون
لشئ واحد حدان تاما ان هذا على مذهب اهل التحقيق القائلين
بوجود الطبايع في الاعيان حقيقة واما من قال بنفيها حقيقة فهو يقول
بان زيدا مثلا في حد ذاته ليس الا البدن والنفس واما الحيوان الناطق
فمسلوب عنه في حد ذاته بل كان من اللواحق حقيقة وتسميتهما بالذاتي مجرد
اصطلاح من حيث انتزاعهما من نفس الذات على ما سيجي وهذا المذهب
مما اختاره صاحب المحاكمات فعلى مذهبه لا يلزم تحقق حدين لشئ واحد
بل على هذا يلزم ان لا يصح تحديد الموجود الخارجي الا بالاجزاء الخارجية
واما الاجزاء العقلية فانما يصح تحديد المفهوم المركب منه الملحوظ
على وجه الاجمال بها والمركب العقلي غير المركب الخارجي عنده حقيقة و
ذاتا هذا واما ما ذكره قدس سره من انه يمتنع القول بان البدن المباين لزيد
يصح حمله على زيد باعتبار آخر فمنه انه لو امتنع ان يكون ما هو مباين باعتبار
محمولا باعتبار آخر امتنع تحقق مفهوم كلي في فردين منه فان الانسان من حيث
انه متحقق في ضمن زيد ومتحد معه اتحادا اما على ما هو شان الكلي مع ما هو
جزئي له مباين لعمرو مع انه محمول على عمرو باعتباره من حيث هو فهم الجزئي الحقيقي
من حيث انه جزئي حقيقي بلا اعتباره كليا بحذف المشخصات لا يمكن فيه تحقق
الاعتبارين واما الكلي فمن شانه الاتصاف بصفات متقابلة في ضمن جزئياته
المتباينة فيتصف بالتباين والتصادق اذ كل ما يتصف به الفرد يتصف به
الطبيعة في ضمن الفرد بناء على اتحادهما وبعضهم قالوا بان التركيب العقلي
انما يتحقق حقيقة فيما فيه تركيب خارجي وميل الاستاد قده الى هذا المذهب
على ما سيجي في المذاهب في اجتماع التركيب الخارجي مع الذهني ثم فتامل
ظهر ان نفي وجود المادة من حيث انها مادة يخالف ما عليه المحققون

من هذا الكلام ودفع جواب السيد السند عن ايراد الشارح باختيار الاول
الاصطلاح الثاني والتزام ان المادة ليست موجودة في الخارج ثم
لا يخفى ان قول الشيخ الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده
كالتصريح بان المادة جزء خارجي للانسان فيكون المراد بها المادة الخارجية
فقوله الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد
الجسمية وليس بمحمول المراد بها المادة الخارجية ايضا فاذا تبين عدم حملها بان
الجوهر الطويل العريض العميق فقط اي الجسم بشرط لا شيء هو المادة العقلية غير
محمول على الجملة المركبة منها بل لا يصح الا اذا كانت المادة العقلية متحدة مع الخارجية
فالشي الذي هو المادة الخارجية الحاصل ان المادة الخارجية
متحدة مع الجنس ذاتا والجنس انما يمتاز عنها بانه الماخوذ لا بشرط فلا
بد ان يكون المادة الخارجية اما ماخوذة بشرط شي او بشرط لا شي والاول
الاول وهو ظ فتعين الثاني فانك اذا اعتبرته من حيث
انه جسم نام حساس فقط من غير ان يدخل فيه الناطق لم يكن محمولا على الانسان

علي فقط آه وقس على الحيوان فانك اذا اعتبرته من حيث انه صح

والبدن اسم للحيوان الماخوذ بهذا النحو ولهذا لم يحمل على زيد مثلا وبهذا
التحقيق يندفع ما ربما يستشكل ويقال الشخص لو كان نوعا محمولا للشخص
على ما تقرر على راي المتاخرين لكان محمولا على زيد مثلا ومعلوم انه لا يصح
ان يقال زيد تشخص بل يقال زيد متشخص لا يقال هذا من قبيل انه يصح
ان يقال زيد نصل ويصح ان يقال زيد ناطق لانا نقول الاشتباه في الاول
من الطبيعة وفي الثاني من الشخصية وهم صرحوا بانها تقوم مقام الكلية
في كبرى الشكل الاول بل الحق في الجواب ان يقال الشخص اسم لما يتميز به زيد مثلا
اذا اخذ بشرط لا بالقياس الى النوع اذ الاعتبارات الثلث يجري في النوع
بالقياس اليه ايضا على ما سيشير اليه الاستاد قده ولهذا لم يحمل عليه كالبدن

فان قلت الاعتبارات الثلث يصح في الكليات اذ فيها يصح حمل الماخوذ لا بشرط شي
على الماخوذ باحد اعتبارين آخرين واما المتشخص فلما كان نحوا حقيقيا
لا يدخل تحت نوع اصلا على ما صرحوا به فلا يصح ذلك فيه قلت فذلك الامر
الذي يمتاز به زيد عما عداه من الاشخاص اذا اخذت من حيث هو يصح حمله
على المركب منه ومن النوع وعلى نفسه الماخوذ بشرط عدم دخول النوع فيه و
ذلك لانه متحد مع هذا المركب في الوجود ولا يلزم منه كونه كليا لان الكلي انما
كان محمولا على الذوات المتكثرة المتغايرة في الوجود على ما صرح به الشيخ
كيف وحصص المفهومات الصادقة على زيد مثلا جزئيات حقيقية صادقة
على زيد ومتصادقة على ما صرح به الاستاد قده في تعليقاته على تهذيب
المنطق قوله لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص الخ لما كان
قوله فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار في قوة قولنا فكل مادة خارجية
فهي مادة عقلية استدرك بقوله لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية
بالمعنى الاخص يعني في الماهيات الموجودة في الخارج والمعنى الاخص هو
المقابل للموضوع وقوله كالمادة في المركبات العقلية متعلقة بقوله بل هي موضوع
موضوع لها يعني ان النوع بالقياس الى الاعراض ليس مادة خارجية بالمعنى
الاخص بل هو موضوع بالقياس اليها كالمادة في المركبات العقلية فانها
موضوع خارجي لكن بالقياس الى الاعراض القائمة بها لا بالقياس الى ما هي
مادة عقلية له وهو الصورة العقلية اي الفصل انتهى فقوله ما المادة العقلية
اما مادة خارجية او موضوع خارجي المراد منه ان كل ما هو مادة عقلية فهو اما
مادة خارجية او موضوع خارجي في الجملة وليس المراد ان كل مادة عقلية فهي اما
مادة خارجية او موضوع خارجي بالقياس الى ما هو مادة عقلية له اذ الجنس
الماخوذ بشرط لا في المركبات العقلية الصرفة مادة عقلية بالقياس الى فصله الذي

بشرط لا وليس موضوعا بالقياس اليه ثم هذا الكلام مبنى على انه يمتنع تحقق
النوع بدون ان يكون هناك اعراض تشخصه وتحصله وقوله فالجسم بشرط
لا موجود ايضا معناه ان الجسم بشرط لا وهو المادة للحيوان موجود كما ان
الجسم بشرط الشئ الذى هو نفس الحيوان موجود بحيث لا يقبل
تحصلا آخر اصلا حتى الهوية العينية اختار في توجيه كلام المص الاصطلاح
الثانى ولهذا اورد حديث التحصل والتعين وذكر المادة وذكر حد النوع
وانه بحيث لو انضم اليه التشخص لكان امرا زائدا او كان هو الثالث على عدم
حمل كلام المتن على الاصطلاح الاول ولم يتعرض الا لحد والاقدم من
الحمل على هذا الاصطلاح دون الاول واراد بقوله محصلا بحيث لا يقبل
تحصلا ان الحيوان مثلا لو اعتبر محصلا بفصل فقط بحيث لا يقبل تحصلا
آخر حتى الهوية بهذا الاعتبار وان كان في ذاته قابلا للتحصيل الآخر قد
يقال هذا الكلام انما يصح على راى من يجعل التشخص كالمهية النوعية
والتشخص بجعل التشخص جزءا عقليا للشخص نسبته الى الشخص نسبة
الفصل الى النوع دون من يجعل التشخص من الاعتباريات ليس داخلا في
الشخص كالمص والعلامة والاستاذ كما سيجيء اللهم الا ان يجعل التحصل
للنوع بالقياس الى العوارض حتى يحصل هوية الشخص ذ عند من لا التشخص
لدخوله في حقيقة الشخص يسمى بالتشخص يكون للتشخص هوية هى عبارة
عن المهية مع العوارض المكتنفة بها فذكر العوارض على هذا ليكون داخلا
في قوام الشخص لانه يحصل منه ما يدخل فيه وكان المراد بالتشخص هذه
العوارض وبالعوارض المجموع لا الاعراض لان موضوع العرض موجود
غير ان يدخل فيه العرض لكن المذكور في كلام الشيخ على ما سيجيء ان
الداخل في قوام الشخص هو العرض حمله على ما يقابل الجوهر وتوضيح

لانها اذا اعرض تحصله

ان ما لا يدخل الاعراض في قوامه موجود ثم ان موضوع تلك
الاعراض موجود والاولى ان يقال ان الاجناس العالية اذا اخذت
مجردة عن جميع ما من شانه التحصيل اى الفصول المنوعة لم يكن موجودة
في الخارج اذ لا يوجد في الخارج امر يكون الجوهر تمام حقيقته وانما
قيد بالاجناس العالية لان غيرها كالحيوان مثلا اذا اخذ مجردا عن
جميع الفصول المنوعة يكون موجودا في الخارج لانه بهذا الاعتبار
عين البدن الموجود في الخارج اذ لا شك ان البدن لا يشتمل على ذاتى
آخر غير ما هو ذاتيات الحيوان والا لم يكن الحيوان الناطق تمام مهية
زيد مثلا ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا ان يصير الجنس شخصا من
غير ان يصير نوعا حقيقيا وايضا الحيوان المجرد عن جميع الفصول المنوعة
مادة للانسان موجود في الخارج لان الحيوان اى الذى هو مادة
الانسان لا يمكن تحصله بغير الناطق من فصول الانواع الاخر ولم يحصل
بالناطق لان الحيوان المحصل بالناطق اى الحيوان بشرط الناطق
عين الماهية النوع بعينه وليس مادة له فيلزم تحصل الجنس بالفصل
فيكون الجنس محصلا بنفسه مع انه مبهم في نفسه وسيصرح بان الجنس
لا بد له من تحصيل زائد حتى يصير محصلا بالاشارة موافقا لما ذكره
الشيخ ان الحيوان مهيته مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بانضمام
الى فصل محصل وتعينه ويكمله ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه يعين
ويحصل ولا يمكن ان يقال ان البدن مركب من الحيوان الذى هو محل للصور
النوعية البدنية وتلك هى الصورة مع الحيوان ليس تمام مهية البدن لانها
مهية جزئية لا تخرج لانه اما ان يكون هناك فصل ماخوذ من تلك الصورة
محصل للحيوان ولا شك في انه داخل في مهية زيد لانه عبارة عن مجموع

محصل ومتعين

النفس والبدن فلم يكن الحيوان الناطق تمام مهية زيدا ولا يكون
بل يكون زيد في الخارج كما من النفس ومن تلك الصورة ومن محل
تلك الصورة الذي هو مهية الحيوان وفي العقل مركب من الحيوان
والناطق فيلزم ان لا يكون ذاتيات زيد في العقل مساويا لاجزائه
الخارجية فلم يكن الحيوان الناطق تمام مهية زيد بل تمام مهية جزئه تامل
جدا بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه اراد بالمعنى المعنى الجنسي
وكونه متضمنا فيه باعتبار اخذه محصلا فان الناطق داخل في الحيوان
المحصل وهو النوع لكن كان خارجا عن الحيوان المبهم والمعتبر على نحو
المادة ثم تعين شي الى شي في المعنى الجنسي والفصلي واما اذا اعتبرا على ان
يكونا مادة وصورة ففيه تركيب وانضمام شي الى شي حقيقة وينبغي حمل
المساواة على معنى بحيث بالمقدار لكن لا يلاحظ بهذا العنوان حتى
لا يرد وروده على تعلق له وجود اسم جار بما يشعر بانه لم يتحقق التركيب الخارجي
لم يتحقق حقيقة التركيب اذ التركيب لا يتحقق حقيقة بدون انفراد الاجزاء
بالوجود واذا كان ذلك الانفراد بخلق الذهن واختراعه فلا يكون
فيه تركيب حقيقة وسيجي زيادة تحقيق ذلك فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع
محصل ويمكن الجواب بان معنى كلامهم ان الجنس مبهم بالقياس الى النوع
والنوع وان كان مبهما بالقياس الى الشخص لكن بالقياس الى الجنس
محصل وهذا الجواب في غاية الظهور لكنه حاول الجواب الذي ذكره
لانه ادق والطف واراد بالتحصيل بالاشارة التحصيل الشخصي سواء كان
بالاشارة الحسية او بما يقوم مقامها وانما عبر عن الصورة الشخصية بالاشارة
اي الحسية لان الغالب في ادراك الجزئي هذا ويمكن ان يكون ذلك اشارة منه
الى ما اختاره وسيجي ان الفرق بين الكلي والجزئي باعتبار نحو الادراك فان

ادرك

ادرك بالاحساس كان جزئيا وان ادرك على وجه التعقل كان
كليا وان التشخص لا يشتمل على امر زايد سوى التشخص وقطايعه فلم الكلي ما لا
يمنع نفس تصوره عن الشركة فلا يتم هذا ولا حاجة الى ما اشار ولا
اليه اي هو من حيث انه متصور فان قلت المعلوم بالعلم الحضوري
قد يكون جزئيا ايضا كعلم النفس بذاتها قلت الظاهر ان التقسيم في الكلي
والجزئي في العلم الحصولي ولهذا فسروه بحصول الصورة في العقل
فتامل فيه قوله ثم تدبر الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلي فكما يعتبر الحيوان
مثلا على وجه يدخل الناطق في حقيقته كذلك قد يعتبر الماشي على وجه قد
يدخل الضاحك مثلا في حقيقته اذ كما ان الناطق داخل في حقيقة الحيوان
المحصل بهذا التحصيل كذلك الضاحك داخل في حقيقة الماشي المحصل
بهذا التحصيل وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل بالناطق منطبق
على حقيقة فرد موجود في الخارج واما الماشي المحصل بالضاحك
فلم ينطبق على حقيقة فرد موجود خارجي اصلا بل ماهية اعتبارية وما
ينطبق عليه هذا المفهوم افراد وهمية اختراعية وقس عليه ساير الكليات
ثم فيه بحث لانه اراد اجاب عنه بعض الفضلاء بوجهين
احدهما ان المراد بالعوارض الخارجية ما يكون الخارج ظرفا لوجودها
او لنفسها والوجود الخارجي من هذا القبيل دون الذهني وثانيهما
ان المراد بالعوارض الخارجية ما يكون موصوفها موجودا خارجيا الخ
والوجود الخارجي كذا هذا وانت تعلم ان التشخص الخارجي موجود في
الخارج عند القائل بدخوله في التشخص وكان عارضا للنوع فلو اريد
بالعوارض الخارجية ما يوجد في الخارج وكان وصفا لموجود خارجي لم
هذا ايضا لان المستدل ذكر التشخص ايضا الا ان يقال المناقشة في

ذكر الوجود الخارجي   اما لو قيل ان كل موجود خارجي الخ لا يخفى
عليك انه يمكن حمل كلام المستدل على ذلك بان يقال ذكر الوجود
الخارجي ليس من جهة توهم انه من العوارض الخارجية بل من حيث انه
يستتبع الآثار الخارجية وح لا يرد ما اورد على الدليل المذكور
والحكم الصادق عليها الخ الحاصل ان للماهية المجردة حين الحكم باعتبارين
اعتبارين احدهما ما هو ثابت لها في نفس الامر وهو كونها موجودة
في الذهن ومخلوطة وثانيهما امر ثابت لها في الفرض وهو كونها مجردة
فالحكم عليها بالامكان بحسب نفس الامر كان من جهة اعتبار الذي كان
بحسب نفس الامر واما صدقه فمن جهة اعتبار الثاني الذي كان بحسب
الفرض وانما لم يحكم عليها بالامكان بناء على انها مخلوطة في نفس الامر
موجودة في الذهن لان كونها مخلوطة بحسب نفس الامر غير داخل في
ملاحظة تلك القضية وانما هو بعد ملاحظة اخرى وكان العنوان في
تلك القضية ما يقتضي الحكم بالامتناع   فان الماهية من حيث الخلط
موجودة بالاتفاق قد يقال لحصول الانسان مثلا في الذهن بحيث
يكون مجردا عن جميع العوارض حتى عن هذا التجرد مما لا يتصور ان ينازع
في نفيه العقلاء ايضا ويستحق الكلام في تفصيل المقام في كلامه قده ثم لا
يخفى ان كلام الشارح صريح في ان مراده ما ذكره آخرا بقوله ولو اريد ان
المجردة الخ حيث قال لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر بحسب
التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني
لا بحسب نفس الامر فان ذلك صريح في ان المراد ان ما هو مجرد بحسب فرض
العقل موجود في الذهن لا ما هو مجرد في نفس الامر موجود فيه وقد صرح
بذلك في الحاصل الذي اورده في الاعتراض بهذا اذا كان مراده قده

ذلك

ذلك وان لم يكن كذلك فيقول الشارح مرادي غير ما ذكرت وذلك من الاحتمالات
وهو الذي صرحت به عبارات [illegible] وعلى التقديرين لا حاجة الى ذلك التكلف
الذي ذكره بعد وضوح المراد   يمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون
معه شيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له اي ثبت اليه اثباتا
ونفيا وقد يقال الظاهر انه اختار للشق الثالث ويمكن اختيار الشق
الثاني بان يقال المراد بكون المجرد موجودة ان يكون ظرف التجرد
والوجود واحدا وح نظر ان المجرده موجودة في الفرض الذهني وانها
ليست موجودة في نفس الامر وحاصله انه تصرف في كون الماهية المجردة موجودة
او ليست موجودة وما ذكره قده تصرف في تفسير المجرده وان المراد بها
ما ذا لكن لا يخفى انهما متقاربان   تفسير للمجرد المذكور هنا اي
في اصل الدعوى حيث يقال ان المجرده لا توجد الا في الاذهان لا للمجرد
المذكور في هذا التفسير هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب
الاول قد يقال الظاهر انه اراد بالاعتراض الجواب والرد ما صدر
وعنونت بهذه ح يكون قول الشارح جوابا عما ذكره بقوله واعترض بان
حاصل ما ذكرتم الخ ولا يخفى ان هذا الاعتراض [illegible] ما ذكره بقوله والحق
ما اختاره المص وقد صرح في ذيل هذا الكلام بان الماهية مخلوطة بحسب
نفس الامر مجرده بحسب الوجود الذهني والتصور فكيف يوافقه ما
ذكره الشارح قده بان المجرد بحسب نفس الامر موجود في الذهن
وحمل كلام الشارح على انه جواب تغير الدليل تكلف مستغنى عنه بما ذكره
وهو ان يقال هذا جواب عن قوله قال بعضهم يمتنع وجود ما في الذهن
ايضا ردا على المص فهذا الكلام جواب عن قبل المص وتوجيه لكلامه كما
كان قوله والحق ما اختاره الخ توجيها له ولعل الباعث له قده على هذا

التوجيه لكلام الشارح تصديره بلفظ الجواب المشعر بانه في مقابلة ما صدر بالاعتراض ولا يخفى ومنه فينبغي حمل كلامه على ما ذكرنا

تأمل فيه وجه التأمل ان ما يوجد في الفرض العقلي لم يكن مجردا عن جميع العوارض بحسب نفس الامر كيف وهو مخلوط في نفس الامر بالوجود في الفرض العقلي والا لم يصح انه يوجد في الفرض العقلي فان قلنا الفرض انما يتعلق بالمهية المجردة في نفس الامر لا المهية المجردة بحسب نفس الفرض اذ لا شك انا اذا قلنا المهية المجردة يمتنع وجودها في نفس الامر كان المفروض هو المجردة في نفس الامر لا المجردة بحسب الفرض والا لم يصح الحكم عليه بالامتناع ومعلوم ان الفرض هو نحو الوجود الذهني فيصح ان المجرد في نفس الامر موجود في الذهن دون نفس الامر قلت المفروض ليس هو المهية المجردة في نفس الامر بل متعلق الفرض انما هو اتصاف المهية بالتجرد الواقعي فالموجود في الفرض انما هو المهية المتصفة بحسب الفرض بالتجرد الواقعي لا ما هو متصف في الواقع بالتجرد الواقعي ولو كان مراد الشارح الاول لورد عليه ان ما هو متصف في الفرض بالتجرد الواقعي يوجد في الخارج ايضا والحاصل ان العقل يفرض المهية المخلوطة بحسب نفس الامر مجردة كما انه يفرض الموجود بحسب نفس الامر معدوما مطلقا فالموجود في فرض العقل ليس هو الشيء الذي كان معدوما مطلقا في نفس الامر بل الشيء الذي كان موجودا في نفس الامر اعتبره العقل معدوما مطلقا اذا عرفت هذا في المعدوم المطلق فقس عليه الحال في المجرد وان اراد به امرا آخر يوجد في الفرض الفرق بين الثاني وبين كل واحد من الاول والثالث ظاهر لا سترة به واما الفرق بين الاول والثالث فهو ان الفرض في الاول ظرف للاتصاف بالتجرد الواقعي وفي الثالث قيد للمحمول الذي هو التجرد ويكون ظرف الاتصاف هو نفس الامر ايضا

في الاول جعل الحكم دائرا بين نفس الامر مطلقا والفرض الذهني وفي الثالث جعل الحكم دائرا بين نفس الامر مطلقا والفرض الذهني وفي الثالث جعل الحكم دائرا بين الذهن مطلقا والخارج وما اورده على الوجه الثالث لا يرد على الاول اذ جعل في الوجه الاول ظرف التجرد والوجود واحدا وقوله كما اشرنا اليه اراد به الاشارة الى ما وجهه بقوله ويمكن ان يقال المراد بالمجرد ولا الى التوجيه الذي ذكره في تلك الحاشية لان الخارج ههنا بمعناه المتعارف كما في الحاشية المصدرة بقوله فصار الحاصل دون نفس الامر الشارح المعلوم ان منع نفس تصوره الخ اي نفس النحو الخاص من العلم المتعلق به وهو العلم الاحساسي بالمعنى الاعم المتناول للمشاهدة والتخيل والتوهم فان هذا النحو من العلم يمنع العقل عن تجويز صدق متعلقه ومعلومه على كثيرين بخلاف النحو الآخر منه وهو التعقل فان هذا النحو من العلم لا يمنع عن ذلك وعند هذا ظهر الفرق بين الجزئي والكليات الفرضية ظهورا تاما فان امتناع الصدق فيها ليس ناشيا عن نحو العلم التعقلي من حيث انه علم تعقلي بل من خصوصية المعلوم وظهر ايضا وجه ما يقال ان العقل يجوز صدق كل كلي على افراد كلي آخر واما ما هو المشهور في الفرق من ان العقل يجوز صدق اللاشيء على افراد الشيء مع قطع النظر عن صدق نقيضه عليها وهو الشيء وكذا يجوز صدق اللاانسان على افراد الفرس مع قطع النظر عن صدق الفرس عليها ففيه تامل لان العقل بمجرد ملاحظة افراد الشيء مع قطع النظر عن كونها افرادا لجزئي يسلب عنها لانه من الاوليات وكذا في الصورة الاخرى والمناقشة في المثال لا يجدي والقول بانه لو تصور اللاشيء والانسان فحينئذ آخر يجوز العقل الصدق على كثيرين تعسف ظاهر وما يشعر في كلامه رحمه الله حيث قال ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على اي شيء كان اي

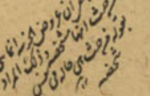
اعتبار اخذ لا يلايم ولا يخفى ان عبارة التعريف ظاهرة الانطباق عليهما على
ما ذكرنا مع سلامته عن تلك المناقشات فليحمل عليه ثم المراد بالكثيرين الكثيرون
المتميزون في الوجود على ما صرح به الشيخ فلا ينتقض حد الكلي بالحصص الجزئية
من المفهوم المتصادقة على شخص واحد وما ذكره الشارح من فائدة قيد
التصور فهو فائدة قيد التصور واما فائدة لفظ النفس فهي انه لو لم يتعد
لربما توهم خروج مفهوم الواجب عن التعريف فانه اذا نظر الى برهان التوحيد
امتنع عند العقل ايضا صدقه على كثيرين   عرفت حاصل بيان حال معنى
الكلية قال قدس سره الشريف في حاشية المطالع كلاما بهذه العبارة قد عرفنا
لك فيما سبق ان الكلية بمعنى الاشتراك الحقيقي لا تعرض للاشياء لا في الخارج
ولا في الذهن ايضا نقول الشارح فهي لا تعرض للطبيعة الا في العقل منظورا فيه مع عروض
لها في الذهن الكلية بمعنى الشركة المفسرة بالمطابقة المذكورة في بيان مفهوم
الكلي وبمعنى النسبة المخصوصة المصححة للحمل على امور كثيرة كما ذكر في مبادي
هذا البحث واما الكلية بمعنى الشركة الحقيقية فهي بمنشأ العروض للشيء في الخارج
والذهن معا انتهى بما نقلنا ظهر ان مراده ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك
كما قرره الشارح عند ذكر حاصل كلامه والمنع الذي ذكره قده مع انه يخالف ظاهر
كلامه في حاشية التجريد كما لا يخفى على المنصف ناى عنه كلامه في هذه الحاشية
وظهر ايضا اندفاع ما ذكره الشارح عنه فان مراده بالاشتراك الحقيقي واراد
كما صرح به في موضع ان يكون شيء واحد بعينه مشتركا بين كثيرين وليس اشتراك
الانسان بين افراده من هذا القبيل ضرورة ان الحصة التي منه في زيد غير
التي منه في عمرو وليس مراده من الاشتراك بمعنى الحمل كيف وقد صرح بعروضه
للطبائع واراد بالصورة العقلية ما يتناول الصورة العلمية والمعلوم
المتصور في الذهن فان لفظ الصورة يطلق على هذا المعنى ايضا كما حقق

قده عن الشيخ فصار حاصل كلامه ان الكلي بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض
الاشياء في الخارج ولا الصور العلمية ولا المعلوم المتصور في الذهن
فليس لها معروض اصلا فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى هذا غاية توجيه
كلامه قدس سره في هذا المقام والكلام بعد موضع نظر اما اولا فلان
هذا التوجيه لا يلايم قوله فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية
وقوله الاخرى ان الصور الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون
منها في اذهان متعددة فان المتبادر من هذا الكلام نفي الاشتراك
عن خصوص الصور العلمية وليس فيه نفي عروضه للطبيعة المعلومة واما ثانيا
فلان في الشق الاول انما يثبت عدم عروض الكلية بمعنى الاشتراك للموجود الخارجي
مطلقا بل انما ثبت عدم عروضه له في الخارج ويمكن دفع الاخير بان عروضه
للامر الخارجي في العقل ليس الا عروضه للطبيعة فيرجع الى الشق الثاني وجعل كون
الشق الثاني مذهبه ان الموجود في الذهن على هذا المذهب هو المعلوم وان
كان موجودا فيه على سبيل المجاز على ما صرح به قدس سره واما الصورة فموجودة
في الخارج عنده لا في الذهن والكلية وصف الموجود في الذهن دون الخارج
هذا لكن في كون الاشتراك في قوة المعنى الاخير نظر وتامل وذلك لان
المعنى الاخير يصدق على الكليات بالنسبة الى افراد يكون تلك الكليات عرضيات
لها اذ يصح انها اذا تشخصت بتشخص شخص كزيد مثلا كانت عينه وهذا الكلام
وان كان قابلا للتوجيه بان يراد بالعينية في الخارج اعم من ان يكون بالذات
او بالعرض فيشمل العرضيات لكنه قدس سره صرح في حاشية التجريد بانه اذا
زيد في المطابقة هذا القيد لم يتناول الكليات بالنسبة الى افراد يكون
تلك الكليات عرضيات لها فلا يمكن توجيه كلامه به   فالصورة
العقلية متصفة بالمطابقة حاصل ما ذكره قده في جواب ايراد الشارح على السيد

بعد حمل كلام الشارح على انه في نقل كلام المنطقيين معترض على تفسير السيد
الكلية بمطابقة الصورة ان كلام السيد مبني على القول بالتحقيق وبان
للاشياء انفسها وجودا في الاذهان وان الفرق بين العلم والمعلوم
انما هو بالاعتبار فانه على هذا قسم المعلوم الى الكلي والجزئي متضمن تقسيم
العلم اليهما فما ذكره السيد من ان التقسيم لازم من تقسيم الجمهور لا يقول
جعل المقسم هو المعلوم وجعل علما ماآلهما واحد تحقيقا المتبادر من كلامهم
ان المقسم هو المعلوم من حيث انه معلوم وكلام السيد صريح في ان المقسم
هو نفس العلم من حيث انه علم فلم يندفع الخاطر راسا بل الصواب في
الجواب على وجه يصح على القول بالشبح ايضا ان يقال من فسر الكلية بالاشتراك
جعل المقسم المعلوم واما من فسرها بالمطابقة المذكورة فيجعل المقسم هو الصور
الذهنية من حيث انها صورة ذهنية كما هو مصرح به في كلام السيد نقلا
لما ذكره العلامة الرازي في رسالة الكلي والجزئي هذا لكن اورد عليه
النظر في الرسالة ثم جعل الكلية صفة للماهية المميزة بتلك الصورة وجعل
الكلية بمعنى المطابقة التي ذيد فيها القيد المذكور والظاهر ان ما قصده بالنظر
هو ما اورده الشارح عليه وتفصيل المقام ان قولهم قسموا المعاني الى الكلية
والجزئية يحتمل وجهين احدهما ان يكون في صدد بيان ان اطلاق الصور
على ما هو كلي امر شايع متعارف مجازا كما هو الظاهر من الوجه الاول او
حقيقة كما هو المستفاد من قول الشيخ واذا كان كذلك فالقول بان الصورة
العقلية كلية موافق لتصريح المنطقيين فظهر ان الكلي هو الصورة العقلية
ولما سبق ان للكلية بمعنى الاشتراك معروضا وظهر من كلام القايل ان
للكلية بمعنى المطابقة معروضا اشار الى ان تلك الصورة باي اعتبار معروض
للمطابقة وباي اعتبار معروض للاشتراك الحملي وفيه انه ان اراد انه ليس نزاع الشيخ في

المقسم المعلوم

اطلاق لفظ الصورة على الكلي وان المقسم الى الكلي والجزئي
ما يسمى بالصورة بل نزاعه في حصر ان المقسم الى الكلي والجزئي هو الصورة
العلمية اي تلك الصورة من حيث انها علم ولا يدل ما ذكره ره
على ذلك وثانيهما انه كان في صدد بيان ان المنطقيين وان
جعلوا المقسم المعلوم لكن فسروا المعلوم بالصورة العقلية بناء
على الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم فهم قايلون باتحادهما وايضا
صرح الشيخ باتحادهما حيث قال الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية
واذا تقرر ان من جعل المقسم هو المعلوم كان المعلوم والعلم عنده
واحدا فلا فرق بين ان يجعل المقسم المعلوم كما جعله المنطقيون وان
يجعله الصورة العلمية كما فعله السيد ثم شرع في بيان ان الكلي بمعنى
الاشتراك الحملي صفة للصورة من حيث انها معلومة ويكون المطابقة
صفة للصورة من حيث انها علم وفيه ان هذا عين الاعتراف بمخالفة تقسيم
السيد للمشهور حيث جعل المقسم الصورة من حيث انها صورة علمية
والقوم الصورة من حيث الماهية اي الماهية المعلومة اذ لا شك في تغاير العلم
والمعلوم اعتبارا وايضا كلام الشيخ لا يدل الا على ان الماهية لا بشرط شيء
تسمى صورة عقلية وهذا لا يقتضي اتحاد العلم والمعلوم لعل المراد ان
لفظ الصورة يطلق ويراد به الماهية المعلومة ولا يتوقف صحة هذا الاطلاق
على الاتحاد اذ علاقة كون احدهما ظلا للآخر يكفي لصحة الاطلاق
بل الصورة من حيث حالة في نفس مشخصة يحتمل فيه بحثا اما
اولا فلان اختلاف الحيثية العلمية لا يجدي بل لا بد من اختلاف موضوع
المتقابلين كما صرح به الاستاذ ولا يخفى ان حيثية كون تلك الصورة حالة
في نفس شخصية ليس قيدا للموضوع الجزئي بل الجزئية انما يعرض لنفس تلك



الصورة واما ثانيا فلان المطابقة نفس الكلي لا انها قيد لموضوع الكلي
والجواب بان المراد بالمطابقة صحة المطابقة مردود بان تلك الصحة ليست قيدا لموضوع
المطابقة واعلم انه ذكر قدس سره في حاشية المطالع في جواب هذا
السؤال الصورة الحالة في العاقل اذا اخذت معراة عن المشخصات
العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت
في الخارج كانت عين الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها
ولك ان تذكره وتسلم او ترد عليه وقد نقل ما سبق من ان معروض الكلي
بمعنى المطابقة هو نفس الصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية وظل
ومثال للمعلوم بها لا انه مهية الصورة الماخوذة على وجه كانت معراة عن
المشخصات العارضة وليس تراه الشارح الافيه وايضا من المعلوم بديهة ان
شخص الصورة العقلية لا ينافي المطابقة بالمعنى المذكور مع انه لا بد في
صورة اجتماع المتقابلين من جهتين ان يكون من الجهة التي يكون لعروض
احدهما منافيا لعروض الآخر بل الحق في الجواب ان يقال ان الكلي اذا فسرت
بالمطابقة يكون الجزئي المقابل لها بمعنى عدم المطابقة وظاهر انه لا يصدق
على الصورة المعقولة من الانسان مثلا انها غير مطابقة لكثيرين بالمعنى
المذكور بل انما يصدق عليها الجزئي بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ولا تنافي
بينهما والجزئي بهذا المعنى انما هو الصورة المشاهدة او المتخيلة من زيد
مثلا فانها غير التي شوهدت او تخيلت من عمرو وذلك لان العوارض
المشخصة كانت محفوظة في الصورة الادراكية نعم لو قيل تلك الصورة كلية
بمعنى الشركة الحملية وجزئية بالمعنى المقابل لها لكونها حالة في نفس شخصية كان
الجواب ما ذكره السيد في حاشية المطالع من تغاير الجهتين وانظر ان كلام
الشيخ مبني على ان السؤال هذا لم يقع الاستاد هذا لكن المفهوم

من كلام

[margin: منه ما تعيه]
أن ليس الكلي صفة للعلم من حيث انه علم فليتامل هذا يحصل
النزاع لفظيا ايراد على الشارح بان توجيه الكلام من قال على سبيل التحقيق
بوجود الطبايع في الاعيان يقتضي ان يكون النزاع بينه وبين من لم يقل
بهذا اصلا لفظيا اذ من لم يقل بوجودها لم ينكر وجود الشخص وايضا
ح لم يصلح الكلام لان يجعل مسئلة في العلم يبحث عنه لان البديهي الصرف
لا يجعل مسئلة في العلم على ما تقرر في موضعه وعدم ملايمة لفظ قول المص بناء
على ان الجزئي حكم آخر ذكره المص بعد الحكم الاول على ما حكم عليه بالاول فاذا
كان الحكم الاول للاشخاص فالنظر الى الثاني انه كذلك وليس يكون فلذ في الثاني
كما لا يخفى ووجه آخر وهو ان تصريح وجود الطبيعة على وجود الشخص ونفي الوجود عن
الطبيعة باعتبار ذاتها ينافي القول بجزئيتها للشخص ظاهرا بناء على ان المراد من
الجزء ما هو جزء للشيء حقيقة وان جاز توجيهها بما يصحح اطلاق الجزء والكل
على الكليات عند من ينفي وجود الطبايع بمجرد اصطلاح وهو ان الماخوذ
من الذات يسمى جزءا وذاتيا والماخوذ من العوارض خارجا وعرضيا وبالجملة
وبالحقيقة يكون الجميع خارجا هذا هذا الاستدلال مذكور في
الشفاء الغرض من نقل كلام الشيخ حط الشارح في جعله تحقيق مذهب من قال
بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة فيها بان كلام الشيخ صريح
في ان مراده وجود الطبيعة من حيث هي وكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان بما هو
حيوان والشارح لا يحمل كلام المتن على ذلك لم يجعل الاستدلال استدلالا
عليه لان المدعي على هذا كان بديهيا وحمل قول المص وهو جزء على انه حكم آخر
ولذا قال وحمل استدل على وجود المهية على ان يكون هذا استدلالا من قبل القائلين
بوجود الطبيعة لا على وجه سماه تحقيقا فتامل ولقد كرهته كلاما
تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية لا يقال المهية لا بشرط شيء

[margin: جزء مطلقا]
[margin: المجموع]

لا يكون جزءا بل الجزء انما يكون هو الماهية بشرط لا شيء لانا نقول ان المأخوذ
لا بشرط شيء جزء متقدم في ضمن المأخوذ بشرط لا شيء واما فيما لا مادة فله
فيشبه ان اطلاق المركب عليه مجاز وسيجيء في كلام الاستاد ان كلام
الشيخ مشعر به وايضا الطبيعة لا بشرط شيء وان كان متحدا مع الماهية بشرط شيء
في الوجود الا ان تعلق ذلك الوجود بالاولى متقدم على تعلقه بالثانية
بالذات وقد اشار اليه العلامة في تعليقاته على حكمة العين لو حمل قوله ثم
ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي مقدم بالذات باعتبار ما يخص من نسبته
الى زيد على هذا المعنى ان يحمل الوجود على وجود الواحد المعين على ما هو الظاهر
من العبارة خالف ما اشتهر من بحث الحمل من اتحاد الابيض مع زيد باتحاد الكل
لتاخره عنه وجودا بالذات بل بالزمان وايضا بهذا التحقيق يندفع الاشكال
بتقدم الجنس والفصل على النوع مع اتحادها في الوجود ويعلم ان ما ابتنى عليه
هذا الجواب في ذلك الموضع لم يذكر بوجه آخر مشتمل على التكلف على ما يشعر به
وكان المراد ان تقدم الماهية لا بشرط شيء على الماهية بشرط شيء تقدم بالطبع مثل تقدم
البسيط على المركب لا ان الاولى جزء الثانية حقيقة ومراد الشيخ من الحيوان لا بشرط
شيء وبشرط لا شيء في هذا المقام ما هو بحسب الاصطلاح الثاني على ما يدل
عليه مراده من تقدم البسيط على المركب ويدل عليه قوله في تفرقة الكتاب حيث
قال فيمكن ان يدخل فيها ما يكون كذا وكذا قول الشيخ فالحيوان الذي هو جزء من حيوان
ما موجود وذكر الاحوال والشرايط لا ينافيه لان الفصول والعوارض شرايط واحوال
للجنس والنوع واما قوله ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر فالمراد به ان لا
يكون معه شيء آخر اصلا حتى الهوية الشخصية لم يكن موجودا في الخارج وهذا لا
ينافي وجوده المادية في الحمل على ما مر في كلامه وتقدم الطبيعة من حيث هي على
الاشخاص المادية بالزمان انما هو من الانواع الفقهية المص وهو جزء

م الكاتب

من الاشخاص هذا الكلام من المص وساير المحققين القائلين بان التشخص امر اعتباري
لا يصح ظاهره وتوجيهه ان يحمل التشخص على الهوية الشخصية التي يلزمها
الاعراض المكتنفة واما الشخص فيحمل على المركب من النوع والتشخص بناء على ما
سيجيء انه يحمل كلام المص في بحث التشخص على مذهب المتاخرين القائلين
تركب الشخص من التشخص والنوع ووجه قول المص والتشخص من الامور الاعتبارية
بانه لما كان من الاجزاء العقلية فلا وجود له في الخارج كساير الاجزاء العقلية
عنده على ما سيجيء ثم اعلم ان جزئية الماخوذ لا بشرط شيء للماخوذ بشرط شيء
باعتبار تحققه في ضمن المادة الخارجية او العقلية وان قول المص وهو جزء
اشارة الى دليل وجود الكلي الطبيعي على ما فصله الشارح وانه نظام من لا يطلق
على الكليات العرضية للافراد العينية وهذا حق بناء على مذهب الاستاد
حيث ذهب الى انها بهذا الاعتبار موجودات بالعرض فيحمل الوجود في قول
المص على الوجود بالذات كما هو الظاهر وان المراد وجود بعض الكليات لا كلها
وهي التي لها افراد خارجية يكون هي ذاتيات لها من غير ان يزيد على ذلك
امر في الوجود اراد بالامر المبدأ بقرينة المقام فلا يرد انه ينافي ما مر منه حيث نقل
عن الشفاء ان معنى الهيولى هو سلب الصورة بالفعل مع وجودها بالقوة على انه يمكن ان يقال
تلك القوة خارجة عن مفهوم الهيولى قيدا له والمراد بهما هي الامر الزايد الداخل في
مفهومه مثل الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء قد ذكر في التوضيح ما اختاره
تفرد به وجهين احدهما انه اذا راى شيئا ابيض فالمرئي بالذات هو البياض على
ما قالوا ويعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والعرض لا يوجد قائما بنفسه
نحكم بانه بياض وابيض في تلك المرتبة كما نحكم بانه بياض نحكم بانه ابيض ولولا الاتحاد
بالذات بين البياض والابيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يجوز قبل
ملاحظة المقدمات كونه ابيض لكن الامر بخلاف ذلك ويؤيده ايضا ما قالوا ان الصورة

المطلوب

اذا كان قائما بنفسه كان ضوءً ومضيئا على ما مرّ الاشارة اليه في كلام بهمنيار
وان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا كما حقيقته وان الحرارة
اذا كانت قائمة بنفسها وكان ترتبت عليها الآثار الظاهرة تقال لها انها حرارة
وحار كما مرّ في الحاشية التي بيّن فيها عينية وجود الواجب ومن المعلوم
ان الضوء مجرد قياسه بذاته لا يتعدد ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام
بالنفس كان مضيئا ومتحدا معه بحسب الذات والمفهوم اذ لا شك انه لا
يتصور دخول امر آخر يتوهم اعتباره في مفهوم الضوء كالموصوف والنسبة اليه فعلم ان
المانع من هذا الحمل ليس المغايرة بحسب الذات بل هما متحدان ذاتا وعلى المانع
من حمل الابيض على البياض القائم بغيره اعتبار القيام بالنفس فيما يحمل عليه
مفهوم هذا اللفظ بحسب عرف اللغة واشتراط ذلك واما بحسب حقيقته فلا
يدخل شيء فيه خارج عن البياض وثانيهما ان المعلم الاول ومترجم كلامه عبّر عن
المقولات بالمشتقات ومثلوا لها بها فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير والتمثيل
الا بالتكلف بان يقال ذكر المشتقات لتضمنها مباديها ويؤيده انهم ما سمّوا ان
الموصوف خارج عن مفهوم المشتق وان معنى الابيض هو المعنى الذي عبّر عنه
بالذات الموصوفة به فاما اذا قلنا الثوب الابيض فليس معناه الثوب الثوب الابيض
او الشيء الابيض بان كان المراد بالابيض المعنى الناعت وحده وقد حقق المحقق الشريف
ان الذات غير داخلة في مفهوم المشتق لا عاما ولا خاصا اذ على الاول يلزم دخول
العرض العام في الفصل وعلى الثاني يلزم دخول النوع في الفصل من المشتق النسبة والمبدأ اذ من
المعلوم ان مجموع المبدأ والنسبة غير محمول على زيد مثلا ولو جوّز كون مجموع عرضين
متباينين محمولا على الجوهر باعتبار على ما قيل ان ذلك المجموع وان لم يصح حمله بهذا
الاعتبار لكن باعتبار ما يفهم من لفظ المشتق يحمل عليه فلم يجز مثل ذلك المجموع في عرض
واحد هو المبدأ ولو قيل اعتبار النسبة ليس على ان يكون الداخل فيه النسبة

بل معنى المنسوب الى البياض ننقل الكلام الى المنسوب فان اريد به المفهوم ما
فيلزم عند تعقله تعقل امور غير متناهية والسيد السند يوافقه في ان المشتق
معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة والمبدأ بالفعل لكن يخالفه في انه يقول
ذلك المعنى البسيط غير معنى المشتق منه بل هو معنى آخر بسيط اجمالي يدخل فيه
عند التعبير عنه الذات والنسبة والمبدأ ويلزم عليه ان دلالة الابيض على البياض
ليست مطابقة ولا تضمنا ولعله يلتزمه ثم ان الاستاذ اختار ان تلك العرضيات
موجودة بالذات بوجود معروضاتها فيلزم عليه ان بياضا اذا حدث في جسم
حدث فيه صفة ناعتة له متحدة معه في الوجود مغايرة للبياض بالذات
وكذا في جميع المبادي والآثار مشكل وايضا يلزم عليه انه اذا سلب البصر عن زيد
مثل زيد اعمى فحدث فيه صفة وجودية حيث كان هو معنى الاعمى متحد الوجود مع زيد
فلا يمكن سلب البصر عن زيد الا وتحدث تلك الصفة الناعتة له وظني انه لا يلتزم ذلك
احد من اهل التمييز فالحق انه كما اتفقوا في كون المعنى المشتق هو المعنى البسيط وسبب
اجزاء بالفعل ونعم الوفاق فيما اتفقوا في كونه نفس المعنى المشتق منه حتى يخلص عن الزام
امثال ذلك الامور ثم ما حققه يخالف ظاهر ما قد سبق ان الضوء اذا كان قائما
بغيره لم يكن مضيئا اذ يلزم عليه ان الضوء القائم بالشمس مضيء وان وجودات الممكنات
موجودات الى غير ذلك من الامثلة ويندفع بما اشرنا اليه آنفا انهم لما قالوا ان الضوء
اذا كان قائما بنفسه كان مضيئا وضوءً واذا كان قائما بغيره كان ضوءا بل ليس
هو مضيئا بنفسه علم ان معنى المضيء بحسب حقيقته ليس سوى الضوء لكن شرط العرف
واللغة في صدق المعنى على شيء قيامه بنفسه لا بامر آخر وهذا لا ينافي كونه بحسب حقيقته
غير مشتمل على امر زائد وكلامه هو ان حقيقة الابيض ومفهومه غير البياض فحمل عليه لا
ينافي ذلك المنع من الاطلاق بحسب اللغة من جهة اشتراط معنى آخر في صحة اطلاق
الابيض من القيام بالنفس على ان ما نقل ظاهره ان النسبة والموصوف ليس داخلا
ظهر (?)

فی مفهوم الابیض ونبه للازم مقصوده وهو کون معنی الابیض هو معنی البیاض
وحده اذ لم یقل احد بدخول معنی آخر سوی هذه فی القیام بالذات لو اعتبر کان
معتبرا علی انه شرط لصحة الاطلاق لا جزء للمفهوم لانه خلاف الاجماع وبما قررنا
وحققنا ظهر ان کلام الاستاد لیس خارجا عن مسلک السداد علی ان الظاهر
ثم لا یخفی ان هذا القائل ینفی وجود الموجودات ایضا اذ القائل ینفی وجود الکلی
الطبیعی فی الخارج وذلک لان الموجود من زید مثلا فی العقل لیس الا المفهومات
الکلیة مثل الحیوان الناطق فلو کان زید فی حد ذاته بسیطا ولیس فی حد ذاته
تلک المفهومات وکانت تلک المفهومات عرضیا له حقیقة لم یکن وجودها فی العقل
وجود زید فی حقیقة لما تقرر ان تصور الشیء بالوجه العرضی تصور لذلک الوجه
حقیقة دون ذلک الشیء بناء علی ان الموجود فی الذهن حقیقة صورة مطابقة
للوجه ویشیر الیه حیث یقول عند قول الش لا اشکال فیما اذا سبق عند
محققین کشف مرکب الماهیة من الاجزاء المحمولة بقوله بل اما شیاء اخر مثلا ان ینال من السیل
العقل ما هو معروض للوجود الخارجی حقیقة بل الامور المنتزعة منه فیکون وجود الامر
الخارجی فی العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه ویکون تلک الذاتیات للبسیط الخبر
مسلوبة عنها منه الاجزاء من حیث هی کما فی العوارض وقد تقدم تفصیل بعض ما فیه
لا یقال وجود الشیء متقدم علی جمیع الذاتیات کما الظاهر انه متوجه علی قوله
لا نا نقول کیف یکون وجود زید متقدما بالذات کما و تقریره ان هذا التقدم بدیهی
ولیس هذا بناء علی المقدمة المشهورة فلا یلزم استحالة کون الانسان من اللواحق الخارجیة
وما التزمه علیه من کون الذاتیات من اللواحق الخارجیة قد التزمه القائل اولا وغایة
توجیهه ان یقال بناء علی ان السؤال والجواب من شخص واحد ان مقصود السائل
هو ان تقدم الوجود علی الذاتیات کما لکنه لا تدم علیک انتفاء علی المقدمة المشهورة
بل یلزم علی من قال بان زیدا فی حد ذاته انسان بل الزم علینا وهو تقدم وجود زید

علی انسانیته فاجاب بانه تلک المقدمة غیر مسلمة عندهم کیف ویلزم منها ان یکون الانسان
من اللواحق الخارجة عن زید وهم من الظاهرین احلهم لا یخفی انه یمکن الاستدلال علی
وجود البسائط الخارجیة بکن ان یقال المراد المص من المرکب والبسیط ما یکون
مرکبا وبسیطا فی الخارج او یقال المراد ما یکون مرکبا حقیقة ای یحصل اجزاء بالفعل وما
لم یکن فیها اجزاء بالفعل اصلا لا خارجا ولا ذهنا وان کان قابلا للتحلیل الی اجزاء
بل الی اجزاء خارجیة وارید بالضرورة معنی الوجوب لا مقابل النظری وفی صحح کلام
المتن ویمکن ان یقال کل کثرة فانما تتألف من وحدات معینة مثلا الکثرة التحییریة
تتألف من الوحدات التحییریة والکثرة بالاجزاء تتألف من الوحدات الجزئیة فکل کثرة
من حیث الاجزاء لا بد لها من وحدة جزئیة فلا بد لها من جزء واحد لا یکون کثیرا بالفعل
وان انقسم بالقوة فیمکن تصحیح قول المص بما ذکره الش وهو المذکور فی شرح
المص للاشارات فلیتأمل فیه الش والجواب ما قد سبق من ان الامام استحال
فان المعدوم فی الخارج مسلوب عن نفسه فیه بحث لان المعدوم فی الخارج و
ان کان مسلوبا عن نفسه بحسب الخارج لکن لا یسلب عن نفسه بحسب الذهن وایضا
قد مر ان الماهیة من حیث هی لیست الا هی فالماهیة وان کانت مسلوبة عن نفسها بحسب

نفس کل مرکب لا یمکن سلبها عن نفسها بحسب

المرتبة والاعتبار علی ما هو مراد المستدل لذلک والجواب ان النزاع فی ان الماهیة
مجعولة بحسب الخارج فاللازم سلبها عنها خارجا لا ذهنا ولا مرتبة وکالاعتبار
فتامل کیف لا وقد صرحوا بان الامکان علة لاحتیاج الممکن الی المرجح
الاول انه لو کان منشأ الاتصاف بها الوجود فی الخارج فی الجملة وذلک بان
یکون الاتصاف بها فی الخارج فی الجملة لزم تخلف المعلول وهو الاتصاف
بالحاجة عن العلة ای الاتصاف بالامکان بناء علی ما تقرر من ان العلیة بینهما
باعتبار الاتصاف لان الماهیة تتصف فی الذهن بالامکان من غیر ان یکون موجودة
فی الخارج واذا لم یکن موجودة فی الخارج لا یمتنع اتصافها بالحاجة فتخلف اتصافها

في الخارج بالحاجة عن اتصافهما بالامكان مع ان اتصافهما بها لو كان
لكان علة تامة لاتصاف بالامكان لما تقرر ان لاتصاف بالحاجة الا وان
يكون علة تامة لاتصاف بالامكان الثاني انه لو كان الاتصاف بالحاجة
في الخارج لتوقف على الوجود الخارجي للمهية وايجاد الفاعل لها وما يتوقف
عليه الايجاد فلم يكن الامكان علة تامة وجه آخر على ان الحاجة من المعقولات
الثانية تقريره انه لو كانت عارضة للمهية في الخارج لتاخرت عن الوجود الخارجي
للمهية مع ان المهية متقدمة على وجود المهية بمرتبتين وهذا داخل في الضابطة
المنقولة عن صاحب التلويحات ولا يذهب عليك انتقاض الوجه الثاني والثالث
في صورة الاتصاف بالاحتياج في العقل فان الاتصاف بالاحتياج
لو كان في العقل لتوقف على غير الامكان من الوجود العقلي للموصوف
وتاثير الفاعل فيه وايضا الاحتياج في الوجود العقلي لو كان الاتصاف
به في العقل لتاخر عن وجود الموصوف في العقل مع تقدمه عليه بمرتبتين
بمثل ما ذكر ويمكن ان يقال لو كان الامكان علة تامة للاحتياج اي اتصاف
المهية بالامكان علة تامة للاتصاف بالاحتياج بناء على انه ليس لهما وجود
في نفسهما بل وجودهما انما هو وجودهما في محلهما وايضا ما ذكر على اثبات
كون الامكان علة للحاجة يدل على علية الاتصاف بالامكان للاتصاف
بالحاجة لكان علة فاعلية لان العلة التامة البسيطة لا يكون غير فاعل
فيلزم ان يكون فاعل الامر الخارجي امرا عقليا وهذا باطل بالضرورة وفيه
انا نمنع بالضرورة كون الموجود العقلي فاعلا للموجود الخارجي لان ما يكون
الذهن ظرفا لنفسه فاعلا لما يكون الخارج ظرفا لنفسه وان كان كل منهما موجودا
عقليا فتامل   لقائل ان يقول لا نسلم احتياج المهية المركبة في
حد ذاتها فان قيل القائل لم ينف الاحتياج الذاتي مطلقا في البسيط

بل انما نفى الاحتياج الذاتي الخاص وهو الاحتياج الى الجزء قلت
ح يلزم ان لا يكون الكلام مفيدا ولا يحتاج الى التعرض له فكيف
الى تحصيل مسلمة وينازع فيها او يستدل عليها ولهذا حمل كلام الشيخ
الشارح على ان مقصوده نفي الاحتياج الذاتي مطلقا لكنه الزمه
من نفي الاحتياج الى الجزء فرد عليه ان نفي الخاص لا يستلزم نفي
العام لا يقال لما يشعر حيث قال بل حاصله كما ينادي عليه العبارة
ان المركب يحتاج الى جاعل في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض
بخلاف البسيط يدل على مراد القائل ما حملنا كلامه عليه لا ما حملت
لانا نقول لما ذكره ثم حاصل الدليل لا حاصل الدعوى يعني انه
استدل بالاحتياج الذاتي الخاص على الاحتياج الذاتي المطلق
وهذا حق وبعينه على تفسيره فرد عليه ما مر   والوجه في منشاء
هذا القول ما قدمناه اي في مبحث ايراد شبهة ديمقراطيس على تحقق
التاثير وسيجي مفصلا في الحاشية الثالثة وقد يقال هذا الكلام
منه يدل على ان السوال المصدر بقوله لقائل ان يقول على التوجيه
لا على الموجه وح فالجواب ان هذا القائل تابع للشائين في ان اثر
الفاعل هو الوجود باعتبار الاتصاف ولم يقل بان الفاعل في البسيط
يجعل المهية في حد ذاتها وان الاثر هو نفس الذات فعلى مذهبه تحقق
الاحتياج الذاتي في المركب دون البسيط وان كان هذا المذهب
في نفسه باطلا   اللهم الا ان يراد بالبسيط المعنى الذي لا يكثر
فيه بوجه من الوجوه فينحصر في الواجب ولا يتصور تعدده وهذا مبني
على ان تفسير المهية بمعنى ما به الشيء هو هو حتى يتناول الواجب ولا يخفى عليك
انه يستفاد منه وجها آخر لتوجيه القول الثالث وذلك لان البسيط

الحقيقي الذي لا تكثر له بوجه غير مجهول والمركب وهو ما عداه مجهول وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في الممكن واما ثانيا فلانه يصير المسئلة هذيانا اذ يرجع حاصله الى ان الواجب لا يحتاج الى جاعل والممكن يحتاج اليه والجواب عن الاول ان قوله وايضا فقد اورد بعض بعد هذا الايراد وسوق الكلام في الممكن على انه ايراد آخر فلا بد فيه من قطع النظر عن الايراد الاول وتسليم عدم وروده على ما اشعره كلمة ايضا ولا يذهب عليك ان البحث الاول كما كان واردا على ما ذكره رحمه الله ورد على ما يستفاد منه من الوجه الذي ذكرنا التوجيه القول الثالث والجواب الذي ذكرنا يدفع وروده عما يستفاد منه كما يظهر بادنى تامل وعن الثاني انا لم نجعل عنوان المسئلة الواجب والممكن حتى يصير هذيانا بل البسيط الحقيقي واجبا والمركب في الجملة ممكن مما يحتاج الى بيان ثم ان يقال البسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا حتى باعتبار الوجود لو احتاج الى جاعل فاما نفسه وهو ظاهر البطلان او غيره وهو ايضا باطل اذ لا يتصور الانفكاك بين الشيء ونفسه حتى يحتاج الى جاعل يجعله اياه بل لا يتصور الاحتياج الى جاعل يجعله في نفسه كما لا يخفى وقس عليه دليل كون المركب ممكنا ثم الشارح ادام الله ايام افاداته في حاشيته لا يخفى عليك ان هذا الايراد مما سبقه في تحرير كلامهم حيث قال والاحتياج اليه فرع الامكان ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق وسيشير اليه في الحاشية التالية فان قلت كلام الشارح ايضا يدل عليه حيث قال واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء وقوله وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان قلت كلامه في السؤال والجواب المذكورين بعده

عما ذكره وكما يدفع وروده صح

وكون البسيط الحقيقي غير مجهول و المركب في الجملة مجهولا صح

كان نصا صريحا في ان العلة خصوص كل واحد واحد على ما يستفاد من شرح المص للاشارات فالظاهر ان مراده هنا ان لا اختصاص للعلية المذكورة بعدم معين من جملة الاعدام لان العلية ثابتة للقدر المشترك وقد اورد على جعل العلة المستقلة هي القدر المشترك بين الاعدام بانه يكون فاعل الواحد الشخصي وهو عدم المعلول المعين امرا كليا مبهما وهم لم يجوزوه وسيجيء في كلامه منقولا عن الشفاء واجيب بالتزامه في الاعدام ولعل السر في ذلك ان علية العدم راجع الى نفي علية الوجود فليس هنا علية وتاثير حتى يلزم ان يكون المؤثر في الواحد الشخصي امرا مبهما غير محصل ولا يخفى ان بما ذكره من منع كون عدم الشخص المعين امرا شخصيا يندفع ذلك ايضا

الشارح واذا عدم جزآن منه معا فان قيل اذا عدم جميع اجزاء الشيء في ان واحد فالعلة التامة لعدم الكل ان كان مجموع الاعدام فهو غير المعلول وان كان بعضا منها دون بعض فهذا مع انه يتضمن الترجيح بلا مرجح لا يتحقق فيه الشرط المذكور الا ان يأول الشرط بعدم سبق ساير الاجزاء عليه فالجواب من وجوه اما اولا فهو ان مجموع اعدام الاجزاء غير عدم مجموع الاجزاء فان الاول سلوب متعددة و الثاني سلب واحد متعلق بوجود المجموع الذي يحل الى مجموع وجودات الاجزاء واما ثانيا فهو ان بين اجزاء المركب لا بد من الاحتياج وح فالعلة هي عدم الجزء الذي كان محتاجا اليه ومتقدما بالذات وعلى الوجهين لزوم اتحاد المعلول للعلة او الترجيح بلا مرجح ظاهر الفساد واما الشرط المذكور فيما ولا يتم ما ذكر واما ثالثا فهو ان انتفاء مجموع اجزاء المركب ح لا ينافي انعدام بالمرة وهو ح لا يستلزم انعدام

لان

المادة القديمة عندهم والقديم لا يطرء عليه العدم لما مر والمعتمد
هو الوجه الاول واما الثانى والثالث فيسقطان اذا اجرى
الكلام فى المركبات الاعتبارية التى لا احتياج بين اجزائها و
التى لا مادة لها قديمة كانواع الاعراض المركبة فتامل دونا سائر
شرط النقاد وقد يقال السلوب لا تتمايز بذواتها وانما تتمايز بتمايز ملكاتها
وقال لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له
لم يكن نقيضاله لتجويز العقل خلوا الواقع عنهما بتحقق خصوصية
سلب اخر فان امتنع ذلك فلا يكون لنقيض مفهوميهما وذلك مما
يرفع التناقض بينهما انتهى ونظيره هنا اذا اضيف الى المعين الشخصى
صار متميزا شخصيا والجواب ان العدم سلب الوجود فما اضيف اليه
السلب هو الوجود الكلى لا الشخص المعين حتى يصير شخصا معينا
نعم لو كان العدم سلب مجموع الوجودات صار معينا شخصيا مثل
ملكته على ان كون تمايز السلوب بتمايز الملكات انما يقتضى انه
لو اضيف الى جزئى معين صار تميزه مثل تميز ذلك الجزئى المعين
بان لا يتحقق فى غيره وبمجرد ذلك لا يستحق جزئيته غاية الامر انه
كان كليا منحصرا فى الشخص وذلك لانه لو تعدد عدم شخص واحد
فاما ان يكون تعدده بتعدد السلوب وتعدد الوجود المطلق و
تعدد هذا الشخص الواحد والكل باطل وبهذا يظهر ان ما ذكره
من كون ذلك العدم امرا كليا لا يفيد فى جواز توارد العلل المستقلة
عليه اذ ذلك التوارد انما يجوز بان يستند فرد من ذلك الكلى الى
واحد وفرد الى آخر الى آخر وههنا لم يكن الا فرد واحد فهو فى قوة توارد
العلل المستقلة على معلول واحد شخصى فتامل

فلا يستلزم جواز تعاقب افراده ان اريد انه لا يجوز تعدد الافراد
ههنا بطريق التعاقب فلا يلزم تعدم المركب بعد ان عدم و
ان جاز تعددها بطريق الاجتماع فقط اذ ح يلزم جواز ان
تعدم الكل فى انعدام الاجزاء باعدام متعددة وهو ليس بانه
محذورا من تعاقب الاعدام عليه وان اريد ان تعدد الافراد لا
يجوز مطلقا لا مجتمعا ولا متعاقبا فلا تستند الى علية اذ الامكان
علة الاحتياج والاستناد الى العلة وان لم يكن علة بالقياس الى المعلول
على ما سيجئ فى بحث العلة والمعلول فلم يكن مدخلية تامة فى
كون العدم علة تامة فغير انه لا شك ان الكل اذا عدم بعدم جزء
فلا يمتنع بالذات عدمه بعدم جزء آخر اذ تقدم الجزء الاخر
الجزء الاول فى العدم ممكن ذاتى بديهة وايضا عدم الكل بعدم
الجزء الاخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يتصور له سبب هو عدم ذلك
الجزء واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد العلل على المعلول
النوعى والمفروض خلافه وان كان ذلك الفرد من العدم ممكنا
ذاتيا قبل طريان الفرد الاخر ثم صار ممتنعا ذاتيا بعده لزم
الانقلاب وانما يتحقق الامكان الذاتى وتحقق العدم الثانى
الذى هو علة تامة لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بالضرورة ايضا
سواء كان متحققا مع الفرد الاول او متعاقبا عليه والا لزم
التخلف الثالث لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لا
تقدم فى الوجود الخارجى والا امتنع الحمل وقد يقال الاتحاد فى
الوجود الخارجى لا ينافى التقدم بحسبه وذلك بان يكون تعلق
الوجود الواحد بالجنس مثلا مقدم على تعلقه بالنوع وذلك

بان يكون الجنس بهذا الوجود احق واحرى من النوع وتقدم ان كلام
الشيخ مبنى على ذلك والعلامة اشار الى مثل ذلك في تعليقاته
على تعليقاته على حكمة العين وايضا كلامهم في بحث الدلالة حيث
قالوا بان دلالة التضمن متقدم بالذات على دلالة المطابقة في
صورة يكون اللفظ مفردا يكون الجزء والكل موجودا بوجود واحد
في الذهن ومتصورا بصورة واحدة مبنى على ذلك فاحفظ ذلك
التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع زلت فيه اقدام الاذكياء فتامل
ما فيه من المناقشات هي منع الملازمة والاستناد بما
هو المشهور من جواز استلزام الاخص الاخص وبالعبارة المنقولة عن
الشيخ اشارة الى ما مر في الحاشية المتعلقة بقول الشارح ولعل
ذلك خبط منه وهي قول الشيخ واما في ذاته بسيط فعسى ان
العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات فالوجود الماخوذ
في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل الخ قوله هو وجود الكل قد يقال
يمكن حمله على وجود الجزء ويكون حاصل الكلام ان ما يكون جزئيته
بحسب وجوده الذهني يكون متقدما على الوجود الذهني للكل وهذا
لا يجري في الفاعل اذ المبدأ الفياض فاعلية للصور العلمية الموجودة
في الاذهان انما هو بحسب وجوده الخارجي دون الذهني وكذا
ما هو معد بحسب وجوده الخارجي لا يجب تقدمه على وجود المعلول
في الخارج بل قد يكون معدية بالنسبة الى الوجود الذهني للمعلول
باعتبار وجوده الخارجي وكذا الكلام في العكس والحاصل انه يعتبر
التناسب بين المتقدم والمتاخر في الخارجية والذهنية وح لو حمل الوجود
الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء

لاذكياء

بحسب وجود الخارجي يجب تقدمه على الوجود الخارجي للكل وما يكون جزئيته صح

بحسب على وجود الجزء كما هو الظاهر يلزم شيء فان قلت
على هذا التوجيه ظاهره انه اراد بهذا التوجيه المعنى الثاني الذي
اختاره ووجهه وح فسقوط هذا السؤال ظاهر لان النسبة ليست
لها وجود خارجي عند المحققين ومنهم المص فلا يصح ان ما هو
طرف النسبة باعتبار الوجود الخارجي للنسبة في الواقع متقدم
بحسب الخارج كما في الانسان والبيت وغيرهما من المركبات
الخارجية الموجودة في الخارج واما عدم تناوله للمركبات التي
لم يوجد في الخارج فجوابه ان المص بالذات معرفة حال الموجودات
على انه يمكن ان يقال المراد ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل
في الواقع في الجملة متقدم عليه في الخارج اي بحث هذا النوع للجزء
ولو في ضمن بعض الافراد فيتناول جميع المركبات ويتناول النسبة
والاولى ان يحمل هذا التوجيه على توجيه الشارح الذي وقع عنوان الحاشية
وكلمة الشرط ربما يؤيد هذا الاحتمال قلت الخاصة المذكورة
آه قد يقال فيه بحث اما اولا فلان المص صرح بمساواة تلك الخاصة
للجزء وتحققها في بعض افراد قسم آخر يقدح فيه واما ثانيا فلان
الظاهر ان مرادهم من العكس ما هو العكس اصطلاحا والعكس لا يصح
لقولنا كل انسان ناطق بعض الناطق انسان لا كل ناطق انسان وان
كان صادقا والجواب عن الاول ان المراد وجوب التقدم بحسب النوع
بان يتحقق في جميع افراد النوع لا يتحقق في غيره اصلا مع انه متحقق
في جميع افراد الجزء الذي هو نوع واحد وطرفا النسبة ليس نوعا واحدا
بل صنفا من نوع واحد هو الشرط وقوله من الاقسام الكلية اشارة
الى الوجوب بحسب النوع بحيث يشمل جميع الافراد ومعنى قوله

كما صح ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع متقدم بحسب الخارج صح

الخارجية

لاجزاء

وتحققه في بعض افراد قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك ان تحققه لا بحسب
النوع بل بحسب فرد النوع لا يقدح فيما نحن فيه اذا اخذ بحسب النوع يكون خاصة
مساوية للجزء وفي الثاني ان المحقق الشريف قد اشار في حاشية شرح
المختصر الى ان قولنا كل ما طق انسان عكس اصطلاحي لقولنا كل انسان
ناطق الا ان القوم لم يعتبروه لعدم تناوله جميع المواد ورد على من زعم انه
ليس عكسا اصطلاحيا لكن يلزمه ان يكون بعض الحيوان انسان بالضرورة
عكسا اصطلاحيا لقولنا كل انسان حيوان بالضرورة نظرا الى
خصوص المادة والظاهر ليس كذلك اذ المعتبر في العكس ان يكون لازما
للاصل بصورته وهيئته من غير نظر الى خصوص المادة ولعله يلتزمه فتامل
لا يقال الملزومات بالنسبة آه يعني يلزمه ان يكون الملزومات
بالنسبة الى لوازمها المهية ذاتيات وذلك لانه على تقدير المغايرة بين
المعروض والعارض في الوجود الخارجي يكون مقدما بحسب الخارج
وعلى تقدير المغايرة بينهما في الوجود الذهني يكون مقدما في الذهن
وبما قررنا ظهر ان الجواب المذكور عن هذا السوال بتمامه صواب ويمكن
توجيهه بان الغرض في كلام الشارح انما تعلق بتقييد المغايرة بين الجزء و
الكل في الوجود وكان وجود الكل والجزء امرا محققا لا مفروضا وعلى تقدير
تعلق الغرض بنفس الوجود فانما يكون تعلقه بوجود الجزء ووجود الكل وهذا
الغرض امرا مسلما محققا وعلى التقديرين لا نقض باللوازم لانها اعتبارية
لا موجودات عينية فلهذا احمل السوال على توهم ان لازم المهية لا بد ان يكون
موجودا انما وجد المهية بعد حمل كلام الشارح على احد الوجهين وقد نسب هذا
التوهم الى السيد السند في بحث هان اللهم والآن ثم لا يذهب عليك ان
الجواب الاول مبني على القول بوجود الطبايع في الاعيان والثاني على نفيه

تامل ولا يذهب عليك ان بهذا التوجيه يحصل جواب آخر عن النقض
بطرفي النسبة لانها ليست موجودة في الخارج ثم يقال يمكن الجواب عن
النقض بالملزومات بان وجود الكل في الذهن لا يتصور الا ان يكون الجزء
سابقا عليه في التصور والوجود الذهني وكثيرا ما يوجد تلك اللوازم في
الذهن ويتصور من دون ان يوجد ملزوماتها فيه ويتصور
الشيء لازم من الاول لا يعني تقدم بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن
الوسط في التصديق اللزوم في محل المنع والسند ان تصور الملكات
متقدم على تصور الاعدام والتصور هو الوجود الذهني مع انه لا يتصور
الاثبات للثاني فيهما فكيف وجهه فتامل فيه فيلزم ان لا يتحقق
الاستغناء آه الاظهر ان يقول فلا يلزم ان يتحقق الاستغناء اذ من انتفاء
الدليل لا يلزم انتفاء المدلول هذا اذا جعل التقدم دليلا على الاستغناء
ولو حمل على انه علة له وفي نفس الامر فقوله لا يلزم من انتفاء العلة المعينة انتفاء
المعلول كيف والاستغناء يحصل من اتحاد الذاتي مع ما هو ذاتي له
ففيه ما فيه اشارة الى منع كون الحيثية المذكورة علة للاستغناء فان قلت
للشارح ان يقول كان التقدم مفسر بالحيثية المذكورة قلنا ان تفسير
الاستغناء بكون الذاتي بحيث لو كان مغايرا لما هو ذاتي له لكان مستغنيا
لا شك في لزومه للتقدم المذكور قلت استغناء الجزء عن الوسط في
الثبوت امر متحقق في نفس الامر على ما يدعيه القوم اذ على تقدير مغايرة الجزء
للكل ظاهر وعلى تقدير عدم المغايرة يكون متحدا مع الكل في الوجود فيستغني
ايضا عن الواسطة وليس مبنيا على فرض واما التقدم فلما لم يمكن حمله على ما
هو حقيقة بصرفه عن الظاهر ويحمل على الحيثية المذكورة هذا ويمكن دفع المنع
بان التقدم المفسر بالحيثية المذكورة يستلزم احد الامرين اما حقيقة التقدم او صحته

والاتحاد في الوجود فاطلق الملزوم واراد اللازم ومن المعلوم ان الهيئة
المشتركة بين التقدم والعينية علاقة الغنى الجزء عن السبب الجديد
وتصور الماهية لا يستلزم الا تصوره في ضمن الكل اجمالا اذ تبقى لعل المراد
التام بتصور الماهية تصورها مفصلا وح لا مجال للمناقشة في لزوم كون
الجزء متصورا بالخصوصية مخطرا بالبال والرتبة في المستفاد من كلمة بل
باعتبار انه في الاول اعتبر اخطار كل واحد من الكل والجزء على ما
يتبادر من كلامه وفي الثاني تقتصر على اخطار الكل مفصلا
ولم يعتبر فيه كون الجزء مخطرا بالبال على حدة اي مرة اخرى حين
جعلناه محمولا نعم يرد عليه ما لا يندفع عنه وهو انه لو سلم ان تعقل
النوع يستلزم تعقل الجنس اخطاره بالبال كما اذا تعقل النوع
بالحد التام التفصيلي فلا يكفي في الحمل بل لا بد من اخطار الجنس مرة
اخرى بالبال فانه لا بد من اخطار الجنس مرتين مرة لتتميم ادراك
الموضوع والاخرى لتحصيل ادراك المحمول كما يظهر من الرجوع الى
الوجدان وكان في عبارة الشيخ المنقولة ما يشعر بما ذكرناه هذا ثم اعلم
ان المفهوم من كلام الشيخ حيث جمع اولا بين وجوب الايجاب وامتناع الحكم
بالسلب ثم اكتفى في البيان بامتناع السلب في الموضعين ان مالهما
واحد وذلك لوجهين احدهما ان المراد بوجوب الايجاب امتناع
السلب والقدر الضروري هو امتناع السلب وثانيهما انه لا بد
من وجوب الايجاب وامتناع السلب معا لكنهما متلازمان ولا يمكن
لتصور الماهية مع الجزء وخطورهما بالبال بشرط تصور النسبة والالتفات
من النفس وغيره من شرايط الادراك فليتامل ثم الاجتماع
اراد به الاتفاق في الحرب مثلا فانه هيئة وعرض يحصل بعد الاجتماع

الموضعين

قوله وايضا

وايضا صرح الشيخ في الهيات الشفاء الى قوله مع
انه صرح في مواضع بان جزء الجوهر جوهر يمكن دفع التدافع بين كلامي
الشيخ بان المراد من العرض حيث جعله داخلا في قوام الشخص هو
العرض بالنسبة الى طبيعة الجنس والنوع ولعل ذكر الخواص مع تعبيره
به اولا الخاصة في الاصطلاح من اقسام العرضي لا العرض ولا ينافي
ذلك كون جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا ويرد على ما حمل عليه الاستاد
كلام الشيخ انه على هذا يلزم كون الشخص مركبا من الطبيعة والاعراض
وتلك الاعراض اما فصول او مشخصات وكل من الفصل والمشخص جزء
عقلي محمول على كله على ما تقرر في موضعه وقد تحقق عندهم ان الجزء
المحمول للجوهر لا يجوز ان يكون عرضيا لاستلزامه حمل العرض على الجوهر
الجوهر وبالعكس فكيف يكون مشخص الجسم الذي هو جوهر كما من
الجسمية والعرض بمعنى مقابل الجوهر وايضا اراد صيغة الجمع في العرض
لا يلائم حمله على المشخص ويمكن توجيه كلام الاستاد بان تلك الاعراض
خارجة عن حقيقة الشخص لكنها داخلة في هوية الشخص وهذه ليست
فصولا ولا مشخصات حتى يكون جزءا عقليا لتلك الهوية الجوهرية ولزم
الحمل المذكور وبما ذكرنا يندفع اشكال عن كلام الشيخ وهو ان الشيخ
ممن قال بان الشخص ليس الا الطبيعة النوعية وليس مركبا من الطبيعة و
شيء اخر يسمى تشخصا مع ان كلامه صريح في ان الشخص يدخل فيه امر
وراء الطبيعة هو الاعراض وذلك لان تلك الاعراض على ما حققناه
خارجة عن ذات الشخص وحقيقته على ما هو راي الشيخ وغيره من
المحققين كالمعلم وانما يكون دخولها في هوية الشخص وهذيته واشار
بقوله يندفع التدافع بين كلاميه الى ان هذا التوجيه لا يدفع الايراد

عن الشرح لانه جعل البيت والمعجون من قبيل المركبات الحقيقية الا
ان يلتزم كون كل منهما مركبا حقيقيا ولم يصر نوعا حقيقيا محصلا
فتامل فان العسكر والعشرة اه قد نيا قش في عدم كون
العشرة مما يختص باللوازم والآثار بان الحبل الماخوذ من عشرة
خيوط تقوى على اضعاف جميع قوى الخيوط التي فيه واجاب الاستاد
في الجديد بمنع ذلك وفيه تامل ظاهر والاولى ان يجاب بان المراد بالمختص
المركب الحقيقي بالآثار واللوازم ان لا يكون من جنس آثار الاجزاء ومن
قبيلها ثم لا يخفى ان المعترض حمل العشرة على المعدود ولو حمل على العدد
فلا يخفى انه يختص بآثار ولوازم كما سيصرح به المص ان كل مرتبة من مراتب
العدد نوع لاختصاصه بلوازم مثلا العشرة نصف العشرين وضعف
الخمسة الى غير ذلك الا ان يقال الكلام في المركب الموجود في الخارج
فالصواب ان يقال ان المراد يحتاج الى تلك الصورة في تحصلها
النوعي فالمراد بالاحتياج اما الاحتياج في الموجود او النوع الحاصل
بالتركيب وللشارح ان يقول مرادي بالاحتياج الاحتياج الذاتي اما
في الوجود او في التحصل في نفسه وظاهر ان العناصر التي هي اجزاء
للمواليد لا يحتاج الى صورها لا في الوجود وهو ظاهر ولا في تحصلها
في انفسها نعم انما يحتاج اليها في تحصلها التركيبي بخلاف الهيولى بالنسبة
الى الصورة لانها محتاجة الى الصورة في الوجود وكذا الصورة بالنسبة
الى الهيولى لاحتياجها الى الهيولى في تحصلها الشخصي ويكون
مثال الاحتياج من جانب واحد اه فان قلت القطع الخشبية يحتاج
في تنوعها السريري الى الهيئة السريرية فههنا ايضا يتحقق الاحتياج من
الجانبين قلت المراد بالنوع النوع الحقيقي فالمراد من الاحتياج الاحتياج

اما في الوجود او في تحصله نوعا حقيقيا وقد مر ان المركب من العرض
والموضوع لا يصير مركبا حقيقيا وبهذا يندفع شيء آخر وهو انه لو كان
الاحتياج المعتبر في المادة ما هو اعم من الوجود ومن التحصل النوعي
لزم كون القطع مادة للهيئة السريرية وكون تلك الهيئة صورة وهو
ظ لكن نمنع الزام ان السرير مثلا مركب حقيقي لكنه ليس نوعا حقيقيا
بان يكون انضمام الهيئة الى القطعات الخشبية لا يحصلها نوعا حقيقيا
فليتامل قلت الاجزاء الحقيقية حاصله يرجع الى الترديد بانه
ان اريد بالاجزاء الحقيقية يختار الاحتمال الثاني ولا محذور في عدم
حملها بهذا الاعتبار او محموليتها باعتبار آخر وان اريد ما هو الجنس
والفصل يختار الاحتمال الاول قلت طبيعة الجنس الماخوذ
بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا ينافي الفصل ليس مراده ان الجنس
غير النوع بحسب الماهية والمفهوم ولا كونه عين الفصل كذلك كما يوهم ظاهر الكتاب
كيف وهو خلاف البديهة كما سيصرح في الحاشية الآتية بل مراده ان الجنس
مثلا لما كان بحيث لو اخذ بشرط الناطق كان عين النوع كان له اتحاد ما
مع النوع وليس المراد من اخذ الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق
ان يكون الناطق داخلا في الحيوان لا بشرط شيء فان مفهوم الناطق
خارج عن مفهوم الحيوان بل ان يوخذ الحيوان محصلا تحصلا نوعيا
بحيث يدخل الناطق في هذا المحصل لان الناطق لا بشرط شيء داخل
في النوع بل الناطق بشرط لا شيء بيانه ان الانسان يحلله العقل الى الحيوان
بشرط لا شيء والى الناطق كذلك فهو انما يحصل من انضمام الحيوان بشرط
لا شيء الى الناطق بشرط لا و الانسان في حد ذاته مجموعهما ومعنى اخذ
الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق بشرط لا ان ينضم الى الحيوان بشرط لا الناطق

منافيا اذا كان التركيب الذهني بحذاء
الخارجي واما فيما كان ذاته بسيطا
كالبياض فقد عرفت ان لا تركيب فيه حقيقة
واطلاق المركب عليه على سبيل التجوز
المسامحة صح

لان صدق الحمل على الاجزاء ... ان كان
حقيقة ... اذا كان ... [illegible]

برّ ط لا حتى يحصل النوع الانساني ولما كان الحيوان هو الذي يصير عين
الانسان بالمعنى المذكور وليس الماشي عين الانسان بهذا المعنى في ليس
الماشي الناطق هو الانسان بل هو حصة اعتبارية كان الحيوان موجودا
بوجود الانسان بالذات دون الماشي كما هو رايه وهذا هو المراد
من وحدة الحيوان مع الانسان ووحدته مع الناطق يلزم منه وحدة
وحدة الناطق مع الانسان على قياس وحدة الحيوان من الانسان
فليتامل حتى لا يتوهم ان المراد الاتحاد بحسب المفهوم
ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل لا يخفى ان هذا الكلام
من الشيخ نظام هو نيلي في ما نقل عنه ان الحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشيء والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم
من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب والجواب ان التقدم
الذي ادعى انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا نسب الوجود
الى الطبيعة والى الشيء الطبيعي حكم بان الاولى اولى من الثانية
لكن هذا ليس موافقا لمذاق الاستاد على ما علم من بحث الجعل
والمراد ههنا تقدم الجنس على النوع بحسب نفس الامر
ولهذا قيده بالتحصيل او يقال التقدم انما هو باعتبار اتحاد
الجنس مع المادة وباعتبار اتحاده مع النوع تامل
صادقة على امر واحد هو الماهية لا يصح هذا ان اريد بالصدق على
امر واحد الصدق على امر واحد في الجملة وبالصدق على امور متعددة
ان لا يصدق على امر واحد اصلا وان اريد بالصدق على امور
متعددة الصدق عليها في الجملة وبالصدق على امر واحد ان لا
يتصادق الا على ذات واحدة لم يخرج شيء من القسمين في جميع الاجزاء

الطبيعي

[illegible]

المحمولة

المحمولة والقسم الاول لا يتحقق في الاجزاء المحمولة التي لا افراد متعددة
لها والقسم الثاني لا يتحقق فيما تحقق له افراد متعددة وهذا
الحمل الاخير للتحرز وان كان اقرب بحسب الفهم لكن لما كان اكثر
محذورا لم يتوجه اليه وحمله على الوجه الاول هذا واعلم ان القسم
الاول المنقسم الى الاحتمالين مختار من قال بوجود الطبايع في الاعيان
كما ان الثاني مختار من قال بنفيها فيها كما سيصرح به اذا تمهد
هذا فنختار الشق الاول من الترديد الذي ذكره ونقول المراد
بالامور وبالامر ما يتحقق في خارج الذهن اذ لا غرض يعتد به بمعرفة
ذاتيات الاعتباريات فمن قال بوجود الطبايع في الخارج يقول
بانها صور علمية لمفهومات موجودة في الخارج وهذا يحتمل الامرين
احدهما انها موجودة فيه لا من حيث انها كثيرة متعددة بل من حيث
انها واحدة وموجودة بوجود واحد ومن ههنا ذكر في بعض
تعليقاته ان القول بوجود الطبايع يقتضي ان يكون الوجود واحدا والموجود
متعددا واراد بالتعدد التعدد بحسب العقل لا بحسب الخارج
وهذا هو الاحتمال الاول الذي اختاره القايلون بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ميزا لا وجودا وثانيهما انها موجودة من حيث انها متعددة
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا ومن قال
بنفي الطبايع في الاعيان يقول بانها صور علمية لامر واحد متحقق في
الخارج هو الفرد اذ ليس في الخارج ههنا لتلك المفهومات حقايق ووجودات
لا من حيث انها واحدة ولا من حيث انها متكثرة بل تلك الاجزاء مسلوبة
عن الامر الخارجي في حد ذاته وتسميتها بالجزء يكون من قبيل الاصطلاح
الجديد على ما مر اليه الاشارة وسيجيء ايضا القول بانها صور علمية لامر

ذلك

[illegible]

خارجي انما هو على سبيل التجوز على ما سيأتي ايضم ومعنى قول الشم
انما غير المركب في الخارج مهيته ووجودا ان ما يتحقق منهما في الخارج
وهو الفرد الذي يسلب عنه في حد ذاته تلك الاجزاء متحد ذاتا
ووجودا مع المركب اي ما يسمى مجموعها كما اصطلاحا وليس في الخارج
بحذائها حقايق متغايرة كما في القسم الاول او غير متغايرة كما في
القسم الثاني والمراد بالاتحاد والعينية في الخارج مهية هو هذا المعنى
وما ذكرنا وان كان فيه تكلف لكن المقصود بيان مراد القوم وحمل كلامهم
بقدر الامكان على ما هو الصحيح ولعين ذلك هو الاحتمال
الاول اي ليس غيره لا لازما له وتوضيح ما افاده انه اذا حمل الصور
على الصور العلمية وهي عين ذي الصورة على مذهب المحقق
كان موجودية الامور التي هي ذوات الصور بوجود واحد في الخارج
تستلزم موجودية تلك الصور اي من حيث مهيتها بوجود واحد
واما اذا حمل على المحمولات فوجود الامور التي يصدق عليها تلك المحمولات
بوجود واحد لا يستلزم وجود تلك المحمولات كما في الاحتمال الرابع
حيث يصرح هناك بان هذا مذهب من قال انه لا وجود للكلي الطبيعي في
الخارج ووجود ما صدق عليه الكلي فوجود ذوات الصور في الخارج
بوجود واحد لا يستلزم وجود تلك الصور التي هي الاجزاء وهذا
مراده لا ما توهم ان الاختلاف بالمهية معتبر في الاحتمال الاول غير معتبر
في القسم الاول واجيب بان عدم التعرض لتغايرها مهية في القسم
الاول لظهورها او ان المهية بمعنى الذات بل اختلاف المهية انما ذكره
على سبيل الاستطراد لانه تتمة كلام الشم حيث قال وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا ولما كان ما ذكره

المتقدم

لا يستفاد من نفس تقرير الاحتمال الاول بل انما يستفاد مما ذكرنا
في ذيله عين الموضع المستفاد منه المقصود بذكر ما هو التتمة والرديف
له كما يظهر وذلك لان النسبة داخلة في المشتق وخارجة
عن الطرف الذي هو الموضوع الذي هو المركب وفيه ان هذا التوجيه
يقتضي ترك الاحتمال الثاني من القسم الاول كما يظهر من الرد عليه في
الكلام في الاجزاء المحمولة ويمكن الجواب بان القايل بالاحتمال الثاني
كان متصديا لتصحيح الحمل لكنه اخطأ في جعل الاتمام الحقيقة الواحدة
منها منشأ لصحة الحمل فلم يكن خارجا عن المبحث على زعم قايله واما
القايل بالقسم الثالث فاصطلح في تسمية الماخوذ من المتنوعات
ذاتيا وجزءا محمولا ولهذا ادعى سهولة الفرق بين الذاتي والعرضي فكان
خارجا عن المبحث عند قايله ايضا ولا يخفى عليك انه لو حمل الاحتمال
الثالث على هذا لم يرد عليه اورده اذ لا مشاحة في الاصطلاح تامل نعم
يمكن الايراد عليه باثبات ان تلك المفهومات داخلة في المهيات حقيقة
وليست خارجة عن قوامها وايضا يرد على هذا التوجيه انه ينبغي ترك
الاحتمال الرابع لما سبق وسيصرح به من ان تسميتها بالاجزاء مجرد
اصطلاح والشارح القايل بانها خارجة عن قوام ما هو اجزاؤه فالحق ان
يقال المراد بالاجزاء المحمولة ههنا مثل الجنس والفصل سواء كانت
اجزاء حقيقة او اصطلاحا حتى يتناول جميع المذاهب بل الوجه في
ترك الاحتمال الثالث وعدم تقسيم القسم الثاني الى الاحتمالين
ان الاحتمال الثالث يرجع الى الاحتمال الثاني من الاحتمالين الذين
ذكرهما اولا وجعله الشم احتمالا رابعا لان الاحتمال الرابع على ما ذكره
قدس سره ما يكون الصور الامر واحد سواء كانت ماخوذة ومشتقة

ههنا

من امور متعددة او امر واحد بصور اخذ فيه ومن جملة اقسامه
هذا ان حمل الاحتمال الثانى فى قوله لانه عنده كما هو راجع الى
الاحتمال الثانى على ما ذكرنا ولا يذهب عليك انه ح يندفع المنا
فى رجوعه اليه على ما نقل عنه وان حمل على الاحتمال الثانى من الاحتمالات
الاربعة التى ذكرها الش فالمناقشة متجهة كما لا يخفى كيف والمعتبر فى الاحتمال
الثانى ان يكون صور الامور متعددة وفى الثالث ان يكون صورة
الامر واحد هذا ويمكن ان يقال فى وجه ترك التقسيم ان الاخذ من
الامور المتعددة بالمعنى الذى ذكره وهو اخذ المشتق من المشتق منه
لا يقابل الاخذ من الامر الواحد بمعنى اشراعه منه وعند هذا ظهر ان قول
الش ويقرب منه ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من
اجزاء خارجية محل نظر لان الاخذ فى هذا القول بمعنى صحة الانتزاع من
الجزء الخارجى وفى الاحتمال الثالث بمعنى الاشتقاق من مباديها
المتحققة فى الخارج واين هذا من ذاك   كان معنى قولك
الثوب الابيض الثوب الشى الابيض المراد بالابيض ههنا مراد الناعت
وحده وهو الذى عبر بالفارسية بسفيد وحاصل غرضه انا نعلم بالبديهة
انه ليس فى توصيف الثوب بالابيض تكرر الموصوف اصلا لا بطريق العموم
ولا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلا فى مفهوم لزم التكرار
وتسميته بالعرض ... بظاهره منقوض بالصورة الجسمية والنوعية
فان هذه الصفات كلها جارية فيها الا ان يقال المراد التابعية فى الوجود
والصورة بالقياس الى المادة ليست كذلك بل الامر بالعكس على ما هو
المشهور ثم المتبادر من التابع معنى السارى فيخرج الاعراض الغير السارية
كالابوة والبنوة عن التسمية بالعرض ولو كان حقيقتها ما هى الاشتقاق

وهى مغايرة بالذات للمشتق لم يتصور النزاع وعبر عن اللون باللون
ليصير صريحا فى المغايرة بالذات للمشتق واشار فى جواب السوال
الى ان الفرق بين العرض والعرضى بالاعتبار على ما حققه ليس
مخالفا لنص الشيخ وان كان مخالفا لظاهره اذ يمكن حمل كلام
الشيخ حيث صرح بالمغايرة بينهما وشنع على من لم يفرق بينهما
على انه اراد المغايرة الاعتبارية على ان هذه المغايرة عند النظر
الدقيق يرجع الى المغايرة بالذات لانها مثل المغايرة بين المادة والجنس
بل فيه اشياء اخر لقايل ان يقول مراد الش انه لا اشكال
فى هذا الاحتمال سوى ما ذكره لا الاشياء التى اوردها وحماره
لا يرد على نفس الاحتمال بل انما يرد على ما اختاروا من نفى وجود الكلى
الطبيعى لا ان هذا النفى يلزم من اختيار هذا الاحتمال هذا وانت
بما قررنا عند تحرير الاحتمال الاول يمكنك دفع هذا فليتامل
الش والا يلزم ادراج المتساوية فى المتباينة يمكن ان يقال المص لم
يحصر الاجزاء فى المتباينة والمتداخلة ولهذا لم يقل اما واو بل قال قد
وقد والعدول عن العبارة الاولى الى الثانية مع انها شايعة فى
مقام الحصر والتقسيم ربما يشعر بان مقصوده عدم الحصر ولما لم يثبت
عدم تركب الماهية عن امرين متساويين على ما سيجى لم يتعرض لهذا
القسم صريحا ايض كما فى التقسيم الثلاثى بل سكت عن نفيه واثباته
وهذا وجه لطيف   اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط
فقط الظاهر ان هذه العبارة اى عبارة المتن كما يدل على منع الجمع
على منع الخلو ايض نعم كونه فى صدد ضبط اجزاء الماهية وانه لو كان
ههنا قسم آخر ينبغى ان يذكره ربما يشعر بمنع الخلو فتامل

واراد بالمعنى الذى اخذ منه المعنى المغاير
بالذات للمشتق صح

فى الخارج وقوله لا يخفى ان اصحاب هذا القول
يقولون بوجود الكلى الطبيعى معناه ان من
اختار هذا الاحتمال ذهب الى نفى وجود
الكلى الطبيعى صح

كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل بالقوة لم يوجد بحصول
المركب حصوله في الذهن لامكان تعقل كل واحد من الجنس والفصل
بدون الآخر وبدون المركب بل اراد الحصول في الخارج وذلك لانه
لا يجب تحقق النوع المعتبر عند تحقق الجنس في الخارج اذ يجوز ان
يكون تحققه في ضمن نوع آخر ولكن يجب تحققه عند تحقق فصله وهذا
بناء على ان الجنس اعم من النوع والفصل مساو له   الشارح الفاضل
علة اتصاف الجنس في الذهن فيه تعسف اذ كما ان الفصل علة لبعض
صفات الجنس فالجنس علة لبعض صفات الفصل كتقومه نوعا وغيره
فقولهم الفصل علة للجنس دون العكس لا يصح على ظاهره اللهم
الا ان تخصص بعض الصفات كالتعين ورفع الابهام ففيه تكلف
والاظهر ان يحمل العلية على ما هو بحسب الذات فان الجنس باعتبار
تحققه في ضمن المادة معلول للفصل باعتبار تحققه في ضمن الصورة
اذ الصورة الجسمية شريكة لعلة الهيولى على ما تقرر والصورة
النوعية علة لتحصيل الهيولى في ذاتها وتقومها نوعا فان قلت
يحتمل ان يكون الصورة عرضا بان يكون الفصل ماخوذا من الهيئة
العرضية لا من الصورة الجوهرية وايضا هذا الحكم لا يجري على هذا
التوجيه فيما اذا تحقق التركيب العقلي بدون الخارجي فالجواب عن
الاول انه تقدم الاشارة الى ان الحقيقة النوعية الحقيقية لا يحصل من
الجوهر والعرض وعن الثاني انه تقدم ايضا ان المركب العقلي الذي لا
يكون تركيبه بحذاء التركيب الخارجي لا يكون مركبا حقيقة واطلاق المركب عليه
بطريق التجوز وقد اومى اليه الشيخ ايضا كما مر   الشارح واما ثانيا
فلجواز ان يكون مساويا للاعم حمل هذا المحقق اعم الذاتيات في

بحذاء

ذاتي كان اعم من الجنس

في كلام الشيخ على ما لا ذاتي اعم منه على قياس ما قالوا في تمام المشترك
فانه بمعنى ما لا مشترك خارجا عنه تبعا للامام في شرح الاشارات
على ما نقله المصنف ووجه بتوجيه آخر على تقدير تجويز التركيب من امرين
متساويين بان يقال لانم انه لو كان اعم الذاتيات لدل على الماهية المركبة
لجواز ان يكون هناك ذاتي آخر مساو له بان يكون النوع او الجنس
العالي مركبا من امرين متساويين وحينئذ يجوز ان يكون مجموعهما جنسا
للنوع الآخر فهو البحث الذي سيذكره الشارح هذا ثم ما ذكره في الشفاء
من انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم انما يستقيم على تجويز التركيب
من امرين متساويين فهذا الكلام ايضا مبني على نفي التركيب المذكور ولا
يذهب عليك انه اذا حمل اعم الذاتيات في كلام الشيخ على ما لا ذاتي
اعم منه يصير تقرير السند الثاني مشتملا على خرازة لان المساوي لاعم
الذاتيات يكون اعم الذاتيات بهذا المعنى فبعد نفي كونه اعم الذاتيات
لا ينبغي اثبات ما يستلزمه وهو كونه مساويا لاعم الذاتيات و
الصواب في حمل كلام الشفاء ان يحمل الاعم على معناه المتبادر اي
ما يكون اعم جميع ذاتيات غيره ويحرر تقرير المنع والسند بانه لا يلزم
من عدم كونه اعم الذاتيات ان يكون اخص منه اما اولا فبان لا يكون
في النوع المفروض ذاتي اعم اصلا بان يكون النوع مركبا من امرين متساويين
فقط واما ثانيا فبان يكون هناك اعم ويكون ذلك الاعم مركبا من امرين
متساويين فكل واحد من الامرين المتساويين في كل من الصورتين لا يكون اعم
الذاتيات بهذا التفسير وليس اخص منه ايضا وايضا هذا الحمل لا
يحتاج في تصحيح قول الشارح والا لدل على الماهية المشتركة الى البناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين لان الاعم بهذا المعنى لا بد ان يكون

تمام المشترك وكلا يلزم الش على ماهو المشهور قال الش فهو اما
مساو له او اخص منه هذا الحصر لما سبق من انتفاء احتمال ان لا يكون
هناك ذاتي اعم بان يكون الماهية النوعية مركبة من امرين متساويين و
الامام قد جوز تركيب الجنس العالي من امرين متساويين فليجوز في
الماهية النوعية ايضا الا ان يقال الحصر على تقدير تحقق اعم الذاتيات
قال الش والمساوي له هو ما يصلح لتميزه اي تميز المساوي الذي
هو المركب لا الذاتي المساوي الآخر قال عما يشاركه في الوجود انما
كلمة ما على العموم يخرج عن قسمي الفصل اجزاء الجنس العالي بالنسبة الى
الماهية النوعية اذا كان مركبا من امور متساوية كما جوزه الامام وان حمل على
ما يتناول الكل والبعض فمع لزوم ارتكاب خلاف الظاهر في استعمال
كلمة ما يرد عليه انه ينبغي ان يقول الشيخ ح عما يشاركه في جنس ما او في
الوجود لان تقدير الكلام على هذا التوجيه ان الذاتي الذي لا يصلح
ان يقال في جواب ما هو على الكثرة التي كلية بالقياس اليها فلا شك
انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في جنس ما في الجملة وهو الفصل
الذي يقسم الجنس او لا وهو الذي لا يقسم الجنس بل انما يميزه عما يشاركه
في الوجود فقط واما اذا قيل فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها
في الوجود في الجملة ام لا لم يتحقق للقسم الثاني مصداق وفي التوجيه
الذي ذكره المص لجملة كلام الشيخ لا يلزم شيء من ذلك اصلا فالصواب
ما ذكره ولا يرد عليه سوى ما ذكره الش وله وجه دفع سنذكره عند قول
المص متصلا بها ولبحث الشيخ واذا نسبا كان الجنس اعم مطلقا والفصل
مساويا والحاصل ان المتخصص لفصل بما يكون قريبا اما مطلقا
كما هو الظاهر من كلام المص والش هنا لكنه بعيد وايضا ينبغي ح ان لا

يكون الجنس البعيد جنسا للماهية حقيقة وهو جنس لجنسها كالفصل البعيد
فانه فصل لجنسها وفيه ايضا مخالفة المشهور وان في حمل كلام الاشارات
وهو اقرب قال الش فليحتج كل منهما الى الآخر من جهة اخرى
تصحيح هذا الايراد انما هو بالايراد الاخير فليتأمل قوله المعتبر
في الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها حاصله
الفرق بين ان يكون الدخول والجزئية داخلا في المميز معتبرا في حقيقته
وبين ان يكون خارجا عن حقيقته شرطا لتميزه والمنفي هو الاول والمدعى
هو الثاني قال الش وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين اي امرين متساويين فقط او امور متساوية
كذلك من غير ان يكون هناك جزء اعم هو الجنس والاولى ان يقول على
ان ما لا جنس له لا فصل له سواء كان اثبات هذا بامتناع التركيب من
امرين متساويين او بادلة اخرى على ما مر وذلك لان هذا الدليل انما
يتوقف على انه لا يتحقق تركب الماهية من فصول وحدها وهذا في قوة
قولهم ما لا جنس له لا فصل له وقد عرفت ان اثبات هذا الاصل قد يكون
بامتناع تركب الماهية سواء كانت نوعية او جنسية من امرين متساويين اذ
ح لم يتحقق التركيب من الفصول وحدها اذ التركيب من الفصول وحدها
انما يكون اذا كانت متساوية اذ على تقدير ان يكون بينهما العموم والخصوص
سواء كان العموم مطلقا او من وجه يتحقق الجنس ح اذ يتحقق الجزء المشترك
فيتحقق تمام المشترك لا محالة او بادلة اخرى غير المذكورات وغيرها على ما اشار
اليها الش بقوله وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع
تركب الماهية من امرين متساويين آه هذا لكن لم يكن بين عدم تركب الماهية من امرين
متساويين او امور متساوية فقط كما هو المراد هنا وبين عدم تركبها من

الفصول وحدها وهو معنى قولهم ما لجنس له لا فصل له تلازم وتعاكس

قال الشارح هكذا فان قلنا اذا ثبت امتناع تركب الماهية من امرين متساويين ثبت المط بمجرده وهو عدم تعدد الفصول القريبة لان تعدد الفصول القريبة لا يتصور الا بان يكون متساوية ثم قلت ما ذكرتم من الدليلين على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين لو تم لدل على امتناع تركبها من امرين متساويين فقط اما الدليل الثاني فظاهر واما الدليل الاول فلانه يدل على الاحتياج بين الاجزاء في التركيب الحقيقي ان يكون كل جزء منه محتاجا الى ما عداه بل يكفي احتياج كل جزء الى بعض ما عداه كما في التركيب العناصر في المواليد وح لو احتاج الجزء الاعم الى كل واحد من الامرين المتساويين لا يلزم شيء من المفاسد المذكورة نعم لو قيل تلك الفصول المفروض انها متساوية ومساوية للماهية اذ الفصل لا يكون الا كذلك كان كل منهما مستقلا في تمييز الجنس ورفع ابهامه ومن المعلوم بالضرورة ان الخارج عن المحصل والمحصل لا دخل له في تقوم الماهية وكان بحيث لو انضم اليه كالحجر الموضوع بجنب الانسان فلم يحصل منهما ومنه ماهية حقيقية واحدة على ما سيجيء لم يخل عن وجه ثم المراد من الحساس والمتحرك بالارادة الحساس والمتحرك بالامكان لا بالفعل وكون الحس بالفعل متقدما على الحركة بالفعل لا ينافي في الجملة تقدم احدهما على امكان الآخر ومع قطع النظر عن ذلك الضرورة تقدم الاحساس بالحس المطلق على الحركة الارادية ولعل المراد هو الاحساس بالحس فتأمل **قوله** هذا في الاعم مطلقا ظ دون الاعم من وجه اما الثاني فلان الاعم من وجه يجوز ان لا يتحقق في هذا النوع اصلا فلا يكون عرضيا له والجواب بالعناية اما بان المراد بالعرضي ما يقابل الذاتي سواء كان عرضيا له حقيقة ام لا واما بان المراد

انه لو تحقق كان عرضيا ليس ذاتيا او بان المراد بلزوم كونه عرضيا عدم جواز كونه ذاتيا والمآل واحد اما الاول ففيه بحث في بيان ذلك انه لو لم يشهرو فسروا الجنسين في مرتبة واحدة بجنسين لم يكن احدهما جزء الآخر وعلى هذا كان دعوى العرضية في المقامين اي مقام العموم ومقام التساوي ظاهرا اذ على تقدير كون الاعم مثلا ذاتيا للنوع الذي كان الاخص تمام المشترك بينه وبين الماهية لو لم يكن ذاتيا للاخص لم يكن الاخص تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع واذا كان ذاتيا للاخص كان خلاف الفرض واما على ما فسره الشارح من انهما جنسان لا يكون احدهما جنسا ولا يكون احدهما جنسا للآخر فتوجيه انه يجوز ان يكون الاعم ذاتيا لهذا النوع وللاخص ايضا لكن لا يكون جنسا له فلا بد من ابطال ذلك ونقول في ابطاله فلو كان الاعم جزء للاخص ولم يكن تمام المشترك بينه وبين نوع ما مباين ومن المعلوم انه جزء مشترك بينه وبين النوع الذي كان الاعم جنسا للماهية بالقياس اليه فلو لم يتحقق جزء مشترك آخر بينهما كان جنسا للاخص هذا خلف وان تحقق كان ذلك الجزء مشتركا بين الماهية وبين ذلك النوع هف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون للاعم نوعان متباينان للماهية احدهما كان الاعم ذاتيا له تمام المشترك بين الماهية وبينه وتحقق فيه الاخص ايضا لكن على سبيل العروض لا الجزئية فلم يلزم كون الاعم جنسا له على هذا التقدير لانه لم يكن تمام المشترك بين الاخص ونوع مباين له مع ان كونه تمام المشترك بين الماهية وبين نوع مباين له معتبر في الجنسية وكان النوع الآخر يتحقق فيه الاعم على ان يكون عرضيا له ولم يتحقق فيه الاخص اصلا تحقيقا لعمومه ولا ينفع الجواب بان المراد من العموم ان يتحقق الاعم في نوع مباين للاخص على ان يكون ذاتيا له وههنا ليس كذلك فهذا يجعل الصورة

للآخر

فلم يكن الاعم تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع هف

المذكورة داخلاً في قسم المتساوين وتوجيهه انه لا يلزم ان يكون كل منهما
عرضيا للنوع الذي يكون الآخر تمام المشترك بين الماهية وبينه كما ذكرنا فتأمل
قال لو كان يكون اعم مطلقا اعم فيه نظر لانا اذا كان احدهما
اعم مطلقا من الآخر فاذا اجري الكلام في الاعم بان تحصله بالفصل و
بالاخص لما كان مبهما لم يكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار
تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر
فيلزم الدور لا يجاب ان يقال الاخص لما كان لم يحصل في نفسه بلا مدخلية
الانضمام الى الفصل والجنس الآخر بخصوصه من حيث الذات فلو كان تحصل
الاعم به مع الفصل لم يلزم الا توقف تحصل الاعم على تحصل الاخص
في نفسه لا على تحصله الحاصل له بالانضمام والتركيب حتى يلزم الدور
واما اذا اجري الكلام في الاخص بان تحصله كان بالاعم والفصل ولما
لم يكن للاعم تحصيل في نفسه قبل التركيب فيلزم على تقديره توقف تحصيل
الاخص على توقفه على تحصيله الحاصل بالتركيب فيلزم الدور فلم يتوجه
ما ذكر قال الشارح مع انه يرد عليه اعتراض آخر لا اختصاص لهذا
الاعتراض بهذا التقرير الا بان يقال هذا الاعتراض مبني على ان المراد بالتحصيل
دفع الابهام وقد عين المراد في هذا التقرير بانه دفع الابهام حيث اشار
اليه بقوله ولما كان كل واحد منهما يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر
الا باعتبار تحصله في نفسه ولم يتعين في التقرير الاول ان المراد بالتحصيل
دفع الابهام فلم يتوجه هذا الايراد لكن توجه على الشارح انه على هذا
لا وجه للقول ببقاء الايراد المذكور بحاله كيف والايراد المذكور مشتمل
على الترديد في المراد بالتحصيل ههنا تدبر المراد به هو التحصيل ولو لم
يحمل السؤال المذكور على التقرير الثاني على جهة الترديد لا يمكن حمل كلامه

على انه اراد ان حاصل السؤال المذكور وخلاصته يجري ههنا فتأمل
ثم يمكن ان يقال في صورة العموم من وجه بين الجنسين ان يكون التحصيل
التركيبي لكل منهما متوقفا على تحصل الآخر في نفسه قبل التركيب والحاصل
ان كلا منهما من حيث العموم تتوقف تحصله على تحصل الآخر من حيث الخصوص
فعلى تقدير العلية والتقدم لا يلزم الدور وكذا ما اورده على التقرير الاول
بقوله وايضا نمنع قوله لو كان له جنسان في مرتبة واحدة لكان لهما فصل
مشترك بين التقريرات الثلث فان هذه المقدمة مبني عليها الجميع فتأمل
قوله فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لم يتحصل بالفصل وحده
آه هذا التوجيه بعيد اما اولا فلانه يبنغي ان يختار الشق الاول ويدفع
المنع بدعوى البديهة بلا حاجة الى زيادة مونة التقرير واما ثانيا
فلان مدار اندفاع الايراد لما كان بيان المراد من التحصيل ينبغي بيان المراد
منه صريحا لا انه فهم من كلامه ضمنا حيث قال ولما كان كل واحد منهما مبهما
آه واما ثالثا فلان دفع المنع لما كان بدعوى البديهة فينبغي لهذه
الدعوى صريحا والحال ان كلامه خال عن هذه الدعوى مطلقا فتأمل
قوله واما التقرير الاول فمبني على ما قررناه لا يذهب عليك
انه اراد بهذا الكلام دفع الايراد الاول للشارح على تقريره الاول ولم
يتعرض لدفع الثاني لانه مشترك الورود على ما قررناه وبيانه على هذا
الجواب انه مسلم ان لا مدخل لما هو خارج عن الحصة والحصة في النوع
لكن الكلام في ان الجنس الآخر لم لا يجوز ان يكون له مدخل في تحصيل
هذا الجنس ايضا وح لم يكن خارجا عن الحصة ويمكن ان يقال لما كان
الفصل مستقلا في دفع الابهام عن كل واحد من الجنسين وكان المراد
من هذا التقرير بالتحصيل دفع الابهام فتحصيل كل واحد من الجنسين

بالفصل وحده ولا مدخل للجنس الاخر فيه اذ لا مدخل له في رفع الابهام فتامل **قوله** فتامل فيه ما فيه وجه التامل انه يجوز ان يكون التحصل في نفسه لكل منهما من حيث الخصوص علة للتحصل التركيبي للآخر فلا يلزم الدور العلية فتفصيل كلام الشارح هكذا ان اريد بالتحصل التحصل التركيبي فنختار ان تحصل كل منهما كان مع تحصل الاخر ولا استحالة فيه وان اريد التحصل بالمعنى الاعم فنختار ان تحصل كل منهما تحصيلا تركيبيا يتوقف على تحصيل الآخر في نفسه لا من حيث التركيب فلا دور اصلا وعلى التقديرين لا يلزم دور العلية فتامل **قوله** الاولى اسقاط قوله الا ما آه توجيه كلام الشارح ان سواء ما للاستثناء المنقطع وان كان مجازا لخلاف الاصل بقرينة نفي الفصلية والامر فيه هين فتامل **قال** الشارح اقول لا يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة الى قوله لانه خلاف المقدر فان قيل لا نم انه خلاف المقدر فان المقدر انه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد كما يدل عليه تنوين التنكير المفيد للوحدة قلت كون هذا التنوين للوحدة غير مسلم ولو سلم فنقول هذا الا ان الكلام كان مفروضا في اقل مرتبة كون الشيء جنسا وهو ان يكون الجنس تمام المشترك بين الماهية وبين نوع واحد حتى يقاس عليه ما عداه وايضا التعريف المشهور للجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو شامل لصادق عليه اذ لا وجه لتخصيص الكثيرين بالاثنين فقط بل لو لم يدع اختصاص الكثيرين بما فوق الاثنين على ما يدل عليه جوهر اللفظ مع صيغة الجمع فلا اقل من شموله للاثنين واي غرض يحمل على ذلك التخصيص اي تخصيص الجنس بما يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد حتى يلزم اختلال تعريف الجنس وفساد حصر الذاتي في الجنس والفصل بل حصر الكلي في

الجنس لا يقال يمكن اتمام الدليل من غير ابتنائه على الاصل المذكور وهو امتناع تحقق جنسين للماهية واحدة في مرتبة واحدة بان يقال هذا الجزء المشترك ان لم يكن تمام المشترك بين الماهية ونوع ما باين فلا بد من تحقق تمام مشترك فح لا يخلو اما ان يكون ذلك الجزء مختصا بذلك فكان فصلا للجنس وكان فصلا بعيدا للماهية والا كان يتحقق في نوع مباين لتمام المشترك فح اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وبين ذلك النوع فيلزم خلاف المفروض اذ ح كان جنسا لتمام المشترك فكان جنسا للماهية او يكون بعضا من تمام المشترك فيتحقق تمام مشترك آخر ويعود الكلام انه اما مختص به او مشترك وعلى الاول كان فصل الجنس وعلى الثاني ان كان تمام المشترك فكان جنسا والا تحقق تمام مشترك آخر وينقل الكلام اليه ويتسلسل وعلى هذا كان كل تمام مشترك سابقا بالنسبة الى اللاحق فيلزم التسلسل في جانب العلة لانا نقول لا نم انه اذا كان جنسا لتمام المشترك كان جنسا للماهية وانما يلزم ذلك لو كان جنس الجنس جنسا وهو غير ثابت على تقدير كون تمام المشترك الثالث عين الاول على ما اورده المعترض ونظير ذلك في المثال المضروب لهذا وهو كون تمام المشترك الثاني عين الاول وذلك بان يفرض الماهية هي الانسان وفرض بازائه الفرس وكان تمام المشترك بين الانسان وبينه هو الجسم النامي الحساس وهو الحيوان وكذا فرض بازائه الشجر وكان تمام المشترك بين الانسان وبينه هو الجسم النامي المنتصب القامة وفرضنا البعض المشترك هو الجسم النامي وهو اعم من تمام المشترك الاول الذي هو الحيوان لتحققه في الشجر

واعم من الشجر لتحققه في الفرس فاذا قيل لو كان اعم من الجسم النامي المنتصب
القامة لتحقق في نوع مباين له فنقول ذلك النوع هو الفرس فاذا
قيل لا يجوز ان يكون تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع
الذي هو الفرس فلا بد من تمام مشترك آخر نقول تمام المشترك
الآخر هو الحيوان فيظهر انه كيف يصير تمام المشترك الثالث غير الاول
او يصير النوع الثالث هو النوع الاول ويظهر لك ايضا ان الجسم النامي
على هذا الفرض كان جنسا لكل من الحيوان والجسم النامي المنتصب
القامة لانه كان تمام المشترك بينهما مع انه ليس جنسا للانسان
لانه ليس تمام المشترك بين الانسان وبين الفرس ولا تمام
المشترك بينه وبين الشجر على ان هذا الدليل لو تم لكان دليلا
آخر على هذا المطلب وليس هو الدليل الذي ادعوا توقفه على
امتناع ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واما
حديث الشم فقد تعرض له الشم وقد قررنا مزيد كلام في ذلك
في فواتح الحواشي فارجع اليه فتامل **قوله** لانا لما لو اثبت كل من الجنس
والفصل لا يخفى عليك انه على التوجيه الاول يكون ذكر الجنس للتشبيه
والشطر لما هو بصدده ويكون كلمة الكاف في عبارة المتن للتشبيه
لا للتمثيل وعلى الثاني لما كان المذكور مثالا لا متعينا لتحقق الكلي
الطبيعي والمنطقي والعقلي لتحقق الثلث في مثال آخر كقولنا
الحيوان كلي محمول على الشطر لا بحث عن تماميته لان نظير المطلق انما هو
المطلق لا المخصوص حمل الاستاد المثال في كلام الشم على ما هو
الظاهر المتبادر منه وهو ان يكون من جزئيات ما هو مثال له وحمل
كلمة الكاف في المتن للتمثيل ووجه عدم حسن المطابقة بان المثال

لابدان يكون من جزئيات المثل له من جزئيات مفهوم آخر وعلى هذا
التوجيه كان المثل هو مفهوم الجنس والفصل الطبيعي والمنطقي و
العقلي والمثال من جزئيات الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي ورجع
حاصل الكلام الى ترديد في كلام الموجه بانه ان حمل كلام المص على
انه مثال وجزئي لما ذكره فقبيح لا يحسن المطابقة بين المثال والمثل
وان حمل على التنظير فيتوجه عليه انه لا مطابقة بين النظيرين لا
لاطلاق احدهما وخصوص الآخر ولما كان في كل من الشقين يلزم
عدم حسن في الكلام حمل الاستاد المثال الواقع في كلام الشم على
معناه الظاهر المتبادر منه رعاية للفظ واما المناقشة بان على هذا
التوجيه الثاني لا ينبغي ان يقال لا يحسن المطابقة بل انه لا يصح المطابقة
وبان عدم توافق النظيرين في العموم والخصوص ليس في مرتبة جعل جزئي
من مفهوم مثالا او جزئيا لمفهوم آخر لو وردت فانما يرد على الشم في حمل كلام
الموجه واما الاستاد فهو في صدد بيان مراد الشم ومقصوده على ما
هو مقتضى لفظه هذا غاية توجيه كلامه والحق ان هذا تكلف والحق
ان حمل المثال في كلام الشم على معنى التنظير فانا اطلاق المثال على
هذا المعنى غير عزيز في كلامهم ويوجه كلام الشم بان عدم الحسن
من جهة عدم التوافق بين النظيرين في العموم والخصوص على ما ذكرنا
او من جهة عدم التوافق من اجل الامتياز بين المنطقي والطبيعي في المثل
من حيث الذات والمفهوم وفي المثال من حيث الاعتبار والامر فيه هين
فتامل **قال** الشارح فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون
الا للجنس دون الفصل وهذا الذي اراده المص اه فان قيل عدم صحة الانقسام
الى المتعدد والمفرد انما هو لان الفصل على راي المص لا يكون لماهية واحدة

متعدد او الحال انه قد صرح بتعدده بقوله ومنهما نوع الا آه فالذى
كان مانعا لهذا التقسيم في الفصل قد التزمه المص فلا وجه لتخصيص
هذا التقسيم بالجنس قلت ان المص اى وادههنا تقسيمين
الاول التقسيم الى العالى والسافل والمتوسط باعتبار الوقوع
في المرتبة وهذا التقسيم يجرى في الجنس بالذات وفي الفصل
بواسطة الجنس وتسمية كل قسم منه باسم خاص باعتبار الجنس الذى
ذلك الفصل مقسم له مثلا ان الفصل المقسم للجنس العالى الاصل
للنوع الذى تحته دون غيره وتسميته بالعالى باعتبار انه مقسم للجنس
المسمى بالعالى ولهذا اى المص وفصل كل جنس في مرتبة الثانى التقسيم
الى المتعدد والمفرد وجعل هذا التقسيم مخصوصا بالجنس بناء
على مذهبه لان معناه ان لمهية واحدة قد يكون اجناسا متعددة
وقد يكون جنسا واحدا وهذا لا يجرى في الفصل على رايه فتقسيم المفرد
ليس هو الى العالى والسافل والمتوسط المذكورة سابقا بل تقسيم مقدمة
في المتن واشار اليه الشارح بقوله ومنه ما هو مفرد لا يتقدمه شئ وهو الفصل
وان لم يحتمل التعدد لكنه داخل في القسم الاول وهو المفرد والمفرد
ينقسم اقساما اربعة العالى والسافل والمتوسط وقد ذكر في التقسيم
الاول والمفرد الذى لا يقع في المرتبة فلم يتعرض له لا لوجه انه يعلم ذلك
بالمقايسة **قوله** وكذا ان اراد به يحصله نوعا آه يمكن اختيار هذا
الشق والقول بان البديهة تشهد بان المركب من الجنس وغيره لا يكون
محصلا لطبيعة الجنس فان الجنس يحتاج في ان يصير نوعا الى انضمام
بل انما احتياجه الى الباقى فلا يكون ما فرض فصلا بتمامه فصلا بل الفصل انما
هو جزؤه والجواب ان المجموع له مدخل في تحصيل النوع الحاصل من الفصل والجنس

اى الجنس المعتبر مرتين والجزء الآخر الفصل وانت تعلم انه يمكن اجراء
هذا السؤال والجواب في الشق الاول فتامل **قوله** فيه نظر
لانه اذا لم يكن آه قد مر آنفا بما يعين في توجيه هذا النظر **قوله** قال
في الهيات الشفاء واما العلة الصورية ففيهم تناهيها مما قيل
في المنطق يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى ما قيل في المنطق من
تناهى الفصول المقومة للمهية ثم كان كلام الاستاد وكلام الشيخ
متعاكسان في الدعوى والدليل فما جعله الشيخ دعوى جعلها
الاستاد دليلا وما جعله دليلا جعله دعوى وظاهر ان ما فعله
اظهر واولى ويحتمل ان يجعل ذلك اشارة الى عدم تعدد الفصول
في مرتبة واحدة يجعل هذا مع قوله مما علم آه دليلا تماما وبيانه ان
الصور لو كانت غير متناهية فذلك متصور على وجهين بدون
الترتيب ومع الترتيب فدفع الاول بما قيل في المنطق والثانى
بما علم آه وراعى هذه الطريقة في التقرير الآخر وهو قوله ان وان
وهو معطوف على ما في قوله مما قيل فيكون دليلا على تناهى الصور
والمقصود بالاستشهاد اتحاد الصورة مع الفصل وهذا يفهم من
كلام الشيخ في الموضعين الاول في الاحالة الى المنطق على الاجمال
كما ذكرنا والثانى في توصيفه الصورة بالعموم والخصوص فانه انما يصح باعتبار
اتحادها مع الفصول نوع اتحاد وكذا يفهم من كلام الشيخ امتناع وجود
صورتين في مرتبة واحدة حيث قال وان الصورة التامة للشئ واحدة
ثم اعلم ان كلام الشيخ يقتضى ان يكون التركيب الخارجى من المادة والصورة
مستلزما للتركيب العقلى من الجنس والفصل وكلام ... مبنى على عكس
ذلك فمن مجموع الكلامين يحصل التلازم والتعاكس بين التركيب

الخارجي والعقلي فتامل واقفا علم بالكفر لا **قوله** وانما يقال له فصل
للهية باعتبار انه فصل لجنسها هذا الراى جيد لان فصل الجنس
لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لابد ان يكون
اما جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا فان لم يكن الاول تعين الثاني
والقول بان حصر الكلي في الاقسام الخمسة لا يعتبر فيه كون المقيس اليه
احد هذه الاقسام حقيقة البتة بل كون احدها اما بالذات او بالعرض
فمع انه خلاف الظاهر يلزم بمقتضاه ان خاصة الجنس داخلة في خاصة النوع
وكان خاصة لجنسه وذلك موجب لخلط الخاصة بالعرض العام اللهم الا
ان يعتبر التمايز بالحيثية فيكون مثل الماشي خاصة للانسان من حيث
اختصاصه به بالنسبة الى غير الحيوان وكان عرضا عاما له من حيث تحققه
في ساير الحيوانات ثم التزام كون فصل الجنس جنسا للنوع حقيقة وفصل
الجنس ليس فصلا له حقيقة لا يخلو عن تعسف ثم لا بد من تصرف في تعريف
الفصل بان يصطلح على ان المقول في جواب اي شيء ما هو مميز للشيء عن
جميع ما عداه واي غرض في هذا الاختيار حتى يلتزم لاجله ارتكاب تلك
التمحلات وبعد ذلك كله ما ذكره ههنا من مساواة الفصل لما هو فصل
له مناف لما حققه في توجيه كلام الاشارات على ما مر ان الفصل قد
يكون اعم من وجه من الجنس كالناطق عند من جوز تحققه في بعض الملائكة وغاية
توجيهه ان يقال اراد ههنا بالمساواة ان لا يتحقق في شيء آخر على ان يكون
ذاتيا له وما ذكره هنالك فاراد .... على بعض الملائكة على انه عرض
فتامل **قال** المص والتشخص امر اعتباري واعلم ان المذاهب
المشهورة في التشخص ثلثة احدها ما اختاره الاوايل وهو ان التشخص
بمعنى التميز الجزئي اي هذا المفهوم الاضافي وليس في حقيقة الشخص شيء زايد

النوع اعم من ان يكون خاصة لحقيقة او كان خاصة صح



هو م

ما في الحقيقة النوعية ثم حلول في هوية الشخص لاعراض لمكتنفة بالمهية والا خلاف
بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا انما نحو الادراك فالانسان
اذا كان محفوظا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس
كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض وهو
الادراك التعقلي كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره
غير مانع من الشركة اي نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي
مثلا ولا حاجة الى تاويله بان المراد ان نفسه مانع من الشركة من حيث انه
متصور اي مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس مفهوم المتصور وبهذا
التحقيق يظهر الفرق بين الجزئيات والكليات الفرضية ظهورا تاما اذ
الادراك الاحساسي مانع من الاشتراك بين كثيرين دون الادراك التعقلي
وكذا يظهر وجه قولهم ان افراد الفرس مثلا من الافراد الفرضية للانسان
وذلك لان ادراك الانسان من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع اشتراكه
بين تلك الافراد وكذا يظهر وجه قولهم ان افراد الفرس مثلا من الافراد الفرضية
للانسان وذلك لان الادراك الانسان من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع
اشتراكه بين تلك الافراد وكذا يظهر توجيه كلام الحكماء ان الواجب
تعالى شانه لا يعلم الجزئيات لان الادراك بالوجه الجزئي لما كان
بآلة الاحساس وهو منزه عنه فلم يكن علمه من هذا القبيل بل علمه
اعلى منه وهو التعقلي المقدس عن شوايب المادة فان قلنا العلم
الحضوري يكون على الوجه الجزئي نعم كالاحساس المشهور بينهم ان
علمه تعالى بالاشياء حضوري قلت اختار الشيخ في الاشارات
ان علمه تعالى على سبيل ارتسام الصور تحرزا عن لزوم عدم علمه
تعالى بالمعدومات قبل وجودها على ان المقسم في الكلي والجزئي هو المفهوم

وفسره بالصورة الحاصلة في العقل هذا والفرق بين الكلي والجزئي
على هذا المذهب في المشهود بامر آخر وهو ان الجزئي عبارة عن الماهية
النوعية مع تلك العوارض والكلي هو الماهية مجردة عنها وثانيهما ان
التشخص جزء عقلي للشخص وموجود بوجوده في الخارج كما هو شان ساير الاجزاء
العقلية عند المحققين القايلين بوجود الطبايع في الاعيان وثالثها
انه جزء عقلي للشخص وغير موجود في الخارج كساير الاجزاء العقلية عند
من ينفي وجود الطبايع وظاهر قول المص انه اختار مذهب الاوايل والشارح
حمله على الثالث فجعل التشخص جزءا للشخص وغير موجود في الخارج
وهو كما ترى **قال الشارح** لا وجود له في الخارج بوجهين يرد على هذا الدليل
امران احدهما ان تشخص التشخص يجوز ان لا يكون موجودا عينيا
ولا يخفى عليك ان مبنى هذا الايراد كالذي ذكره الشارح على ان مفهوم
التشخص ليس حقيقة نوعية والا امتنع اتصاف التشخص بالتشخص
العدمي لانه من الصفات العينية وقد مر ان الاتصاف بالصفة
التي شانها الوجود العيني لا يتصور بدون وجود الصفة عينيا وايضا يجوز
ان يكون التشخص متشخصا بنفسه لا بتشخص زايد عليه وثانيهما ان تلك
التشخصات لما كانت اجزاء تحليلية غير متمايزة في الخارج فلا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع التحليل كما في اجزاء الجسم بعينه وقد سبقت الاشارة
اليهما جميعا **قال** الشارح الثاني انه لو وجد يرد عليه ان عروض التشخص انما هو
للنوع دون الحصة منه لانه عارض للحصة وايضا لا يتم هذا فيما اذا كان
النوع منحصرا في شخص اذ لا يحتاج التشخص الى طلب الترجيح على ان المرجح يجوز ان
يكون امرا منه لا يكون تشخصا لان التميز لعله اعم من التشخص على ما سيجيء ولو
سلم فيجوز ان يكون ذلك التشخص عدميا على ما مر آنفا ولو سلم لزوم

وتوجيه كلام الشارح انه يجوز اه

التسلسل لانه قد يكون في الاجزاء التحليلية ولو سلم فيجوز ان يكون على سبيل
التعاقب والتقرير اللايق بالمقام ان يقال لو كان التشخص موجودا
عينيا لامتنع اتصاف الماهية به في غير الخارج على ما تقرر عندهم ان
الاتصاف بالصفات العينية لا يتصور في الذهن ولهذا قالوا اللوازم
الماهيات اعتبارية والاتصاف في الخارج فرع على وجود الماهية في الخارج
كما هو المشهور فيلزم تقدم الوجود على التشخص فيلزم ان يكون
غير المتعين موجودا في الخارج في المرتبة وظاهر ان من قال تقدم الوجود
على التشخص التزمه **قال** الشارح لانه وجود المعروض متقدم على
وجود العارض هذا في العارض بمعنى القايم واما في العارض بمعنى الخارج
المحمول فلا والا لزم تقدم كل من الجنس والفصل على الآخر في الوجود وما
نحن فيه من قبيل الثاني لان التشخص من الاجزاء العقلية يكون نسبته الى
النوع نسبة الفصل الى الجنس على ما سنذكره الشارح اللهم الا ان يقال
المراد تقدم ذات المعروض على العارض من حيث انه عارض والمذكور في
منطق الشفاء ان الماهية ما لم تتقرر لم تتصف بالانقسام لا ورد على قوله
فان التمايز هنا تعقلي خارجي انه ان كان المراد ان التمايز بين الفصول
حصص الانواع من الجنس بحسب العقل فكذا التمايز بين التشخصات وحصص
الاشخاص من النوع فان التشخص من الاجزاء العقلية كالفصل وان اراد
ان الفصل يميزه للنوع انما هو في العقل دون الخارج بخلاف التشخص فمن
البين انه ليس كذلك اذ لا فرق بينهما الا بان تميز الفصل تميز لا يجعل
المتميز جزئيا بخلاف التميز الحاصل من التشخص وكما ان زيدا متميز
بالتشخص عن عمرو في الخارج كذلك الانسان متميز بالناطق عن الفرس
في الخارج بلا فرق فتامل **قال** الشارح ولو سلم فذلك الشيء اي لو

سلم ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لابد ان يكون موجودا خارجيا فنقول
لعل ذلك الشيء الآخر المنضم الى الانسان الذي هو جزء زيد تلك العوارض
الذي لا نزاع لاحد في وجودها وليس المراد نفس تلك العوارض حتى يثبت
متحدة مع الماهية ذاتا وجعلا ووجودا لانها غير محمولة على الشخص ولا على الماهية
بل المحمولات المأخوذة منها هذا واعلم ان من لم يقل بان الشخص مركب
من ماهيته وتشخص كالشيخ ومن تبعه ومن حذا حذوه يقول بالفرق بين حقيقة الشيء
الشخص وهويته وان حقيقته هو الماهية فقط واما هويته فانما هو الماهية مع الاعراض
المختصة فتلك الاعراض خارجة عن حقيقة الشخص وداخلة في هويته
فما ذكره صاحب المواقف من ان زيدا لابد ان يكون مشتملا على امر زايد
على الانسانية ان اراد حقيقته فغير مسلم وان اراد هويته فمسلم لكن تلك الامور
هي الاعراض وهو ظاهر مساق الشرح ويرد عليه انه قد ثبت كون ذلك
الامر لابد ان يكون متحدا مع الانسانية في الوجود والا لم يصح حمل الماهية على افرادها
التي هي تلك الهويات وتلك الاعراض ليست كذلك نعم يمكن ان يقال بان المركب
من الماهية وما يباينها قد يحمل عليه الماهية كالسرير المركب من الخشب والهيئة وقد نقل
عن الشيخ فتذكر **قوله** بل المشخص الحقيقة هو نحو وجودها الخاص
لا يخفى ان كلام الشارح ان تلك العوارض هي المشخص المشخصات يعني ما به التشخص
فالاضراب الذي اشار اليه بقوله بل المشخص معناه على ما يقتضيه السوق
بل ما به التشخص الوجود الخاص وكلام الفارابي ان التشخص هو الوجود كما
والجواب انه اراد بالمشخص في قوله بل المشخص التشخص لا نذكر اما يسمى التشخص
مشخصا كما يسمى الفصل منوعا بل المشخص الحقيقة هو التشخص كما ان المنوع
حقيقة هو الفصل وصح الاضراب بناء على لازم معناه فيه ان التشخص هو الوجود
المخصوص فما به هو التشخص هو علة الوجود لا تلك الاعراض المتأخرة عنه

حتى توجد تلك العوارض

قوله ناظر الى اختيار الشق الثالث اي ليس ناظرا الى اختيار الشق
الثاني بان كان المستدل اخذ في دليله اذا كان التشخص عدميا
للتشخص الحكمي كان وجوديا ويلزمه كون التشخص الذي فرض كونه عدميا
وجوديا ايضا لتشابه الامثال بان كانت تلك المقدمة مطوية على ما
هو مصرح به في بعض الشروح حتى يلزم الايراد بانه يكفي في وجودية
مفهوم كون بعض افراده موجودا ولا يقتضي كون جميعها موجودة وذلك
كالانسان والفرس واندفاع الايراد حين جعله ناظرا الى اختيار الثالث
بناء على ان المستدل اخذه مخافة والتزم هذا الامر الغير اللازم و
اما ان منع تشابه الامثال يتوجه حينئذ فبناء على ان تسليم كون
العدمي اي المعدوم لابد ان يكون عدم امر انما سلم في هذا الشق
دون الثالث ولا يخفى ما فيه وقوله فيه بحث على ما في بعض النسخ نفع لمنع
التمام المذكور في الشرح ولا يذهب عليك ان هذا الدليل منقوض
بجميع ما علم كونه عدميا كالعمى مثلا **قال** ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي
وجودي فيه بحث اذ بعد تسليم كون العدمي اي المعدوم لابد ان يكون
عدم امر لزم كون نقيضه وجوديا اي موجودا والا لكان معدوما فاذا المفروض
ان المعدوم لابد ان يكون عدم امر فيلزم كون نقيض السلب هو السلب
وقد مر في بحث اشتراك الوجود ان نقيض السلب انما هو الايجاب ولا
يمكن ورود السلب على نفس السلب بل لابد فيه من ملاحظة الوجود والثبوت
والا لزم ان يكون للسلب نقيضان فتامل **قال** الشارح فينحصر في
شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لا يقال انما كانت الطبيعة من حيث
هي علة مستقلة للتشخص يكون اللازم عدم امكان زوال ذلك التشخص
عن تلك الطبيعة بان كانت الطبيعة متحققة في زمان لم يتحقق معها ذلك

التشخص لان يتحقق ذلك التشخص في جميع افراد تلك الطبيعة لانا نقول
اذا كانت الطبيعة علة مستقلة للتشخص المفروض كان هذا التشخص
لازما لتلك المهية وما يلزم المهية من حيث هي بلا اشتراط امر آخر
لا يكن عدم اتصاف فرد منها بذلك اللازم بل نقول العلة لما كانت
لازمة لنفس المهية كانت لازمة لكل فرد منها فكل فرد يكون علة لذلك
التشخص ولا يخفى ما في الاخير فتامل **قوله** فانه متقدم على الحال
عندهم بحسب الوجود هذا مدفوع عنهم لان مرادهم من الاحتياج
الى المحل اعم من ان يكون في الوجود او في التشخص كحال الجوهري وان لم
يحتج الى المحل في الوجود احتاج اليه في التشخص على ما هو المشهور نعم
يمكن ان يقال يجوز ان يكون تشخص كل واحد من الحال والمحل بذات
الآخر على ما ذكره الامام في شرح الاشارات من ان تشخص كل من الهيولى
والصورة بذات الآخر فتامل فيه ثم ههنا احتمال آخر وهو ان هذا الا
حال في مهية ذلك التشخص لا في نفس التشخص وعليك بالتامل حتى
يندفع هذا الاحتمال **قوله** وتعددها الى اهيا تها القابل اخذ
تماثل المواد ولم يثبته كانه جعله امرا مفروغا عنه اما بناء على انه مذهبهم حتى
يكون كلاما جدليا او على ان الانقلاب يدل عليه دلالة قطعية فيكون
برهانيا وحينئذ يندفع النظر المذكور ولعل لاجل امكان توجيهه كان
الاولى الاشارة اليه وقوله اذ لو كان دليل التكثر المواد المختصة بنوع كالما
وجعله دليلا على ان تكثر المواد المتماثلة بسبب مواد اخر لا بسبب المهية
للزوم التسلسل غير ملايم اذ بعد فرض كون المواد متكثرة متماثلة يمكن ان يكون
نوعها منحصرا في شخصها **قوله** وهل هذا الا صريح التناقض بالجواب
انه يرجع الجواب على ما قرره صاحب المواقف ان علة تشخص المادة امور

حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر ومعلوم
ومعلوم ان المراد من قولهم علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في
التشخص ان علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في التشخص
المتشخص بهذا التشخص لا بتشخص آخر لانه في الحقيقة يكون حالا
في شخص آخر ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا
وذلك لان ما اورده صاحب المواقف مبني على ما بنى المعترض
ايراده عليه وهو ان المادة في الاشخاص العنصرية متكثرة بالتشخص
فاذا تقرر انها شخص واحد لا يتكثر بالذات انما يتكثر باعراضه سقط
هذا الكلام بالكلية ولا يرد عليه ما اورده اصلا وقوله اصلا اشارة
الى انه يرد ما اورده على التقرير المذكور في الشرح وان كان يندفع
اخر الجواب الشارح فان قيل يجري خلاصة ما ذكره في تكثر اعراض
المادة في تكثر افراد المهية النوعية بانه لما جاز ان تكون تلك العوارض
تكثرها بسبب الاستعدادات المتعاقبة على المادة فلم لا يجوز ان يكون
تكثر افراد المهية النوعية بسبب الاستعدادات المتعاقبة على المهية من غير حاجة
الى مادة فنم يندفع هذا بما ذكره الشارح من ان الاستعدادات المتعاقبة
فرع المادة عندهم وهذا الكلام مبني عليه قلت ان المادة لها تشخص
واحد على ما ذكره وتلك الاستعدادات وان كانت متعددة لكنها
واردة على شخص واحد وكون العوارض الواردة على شخص مشخصة لعوارض
اخر حادثة بعدها على ذلك الشخص ليس مما ينقبض عنه العقل للاشتراك
في المحل بخلاف الاستعدادات الواردة على شخص آخر من تلك المهية
وليس هذا الا مثل ان يكون اعراض زيد مشخصا لعمرو الذي
يوجد بعده ولا يذهب عليك ان هذا الكلام مبني على كون المادة

شخصا واحدا وكلام المجيب كان مبنيا على تعددها شخصا فلهذا
اورد صاحب المواقف الايراد عليه انها لوازم لمشخصاتها
الحقيقية الاولى ان يقول بل المشخص بها لان مشخص المادة هو نفس
هيئتها وليس بينهما تعدد واراد بكونها لوازم لها ان نوعها لوازم لها
يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما
متقوما بما يحل فيه آه لا يخفى عليك ان كونه ليس متقوما بالمحل يكفي في
مطلوبه لانه لما كان جوهرا فلو كان له محل لكان متقوما له هف واما
كونه بسيطا كونه ليس متقوما بما يحل فيه سوا جعل بمعنى ان المجرد لا
تقوم بما يحل ذلك المجرد فيه او بمعنى لا يتقوم ذلك المجرد بشيء حال
فيه فيكون المقصود في الاول نفي الموضوع عنه وفي الثاني نفي
الحال فلا يتوقف عليه مقصوده ولعل الفايدة فيه التنبيه على نفي
المادة عنهم مطلقا وانه لا يتصور هناك ثبوت مادة بالمعنى
الاعم سواء كان موضوعا اولا وسواء كان داخليا او خارجيا فتامل
بل ليس ج خصص من الافراد العرضية آه هذا مبني على ما عرفت
من ان الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك وصار الحاصل ان الادراك
التعقلي من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع عن تجويز العقل صدق
ب ليس ج على افراد ح ويجي هذا في كلامه في هذه
الملازمة نظر والسند انه يمكن ان يتعقل الشخص بالوجه العرضي
او يتعقل باجزائه الاولية فقط ويتصور ذاته وحقيقته على سبيل
الاجمال دون التفصيل هذا ولا يذهب عليك ان الحق على راي
الاستاد هو الاخير اذ الادراك بالوجه العرضي ليس ادراكا
لذلك الشيء حقيقة على ما مر والغرض ان تقييد الكلي بالكلي

لا يفيد الجزئية فيه ان في الصورة المفروضة قد انضم الجزئي الى الكلي
غاية الامر ان الجزئي المنضم الى الكلي مشتمل على كلي وجزئي آخر وهكذا
الى ان ينضم الكليات الصرفة بعضها الى بعض كما تقتضيه قوله والغرض
ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولا يتم هذا الا بالتشبث بما
قاله السيد السند وسماه البرهان الاسد الاخصر وتقريره هنا ان
العقل اذا لاحظ اجمالا ان جزئية كل كلي منها انما يحصل من آخر فاذا
لم يكن هنا جزئي بذاته لم يتصور حصول الجزئي اصلا لكن لا اشا
لا يقول به فتامل الشارح لم يظهر لي وجه فايدة تقييد الكلي
بالعقلي تدقيقا المراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي
والمنطقي وفايدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما
يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول
الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس
بمحسوس وعلى هذا الايراد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله واعترض
ثم ان ذلك الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وذلك لان الاجزاء
المتحدة مع الشخص في الوجود والذات على ما مر فيما نقل عن المواقف
فما يتصف بالشخص من كونه ماديا يتصف بهذا الامر وكذلك
الكليات المتحدة مع الشخص في الوجود لان الكلي يتصف بالمادية
في ضمن الاشخاص وبالتجرد انما من حيث اعتباره من حيث هو
مجرد عن العوارض الجزئية ثم ذلك الامر لما لم يدخل في ذاته كلي ولم
يكن مندرجا تحت مهية نوعية ولم يكن تعقل الشيء بالعرضيات
تعقلا لذلك الشيء حقيقة على ما تقرر فيما مر لم يمكن للمبادي العالية

المجرد حقيقة وفيه ان هذا انما ينفي ادراك المبادي لهذا الامر العلم
الحصولي الانطباعي ولا ينافي ان يكون لها علم حضوري به لما ذكرنا
في بيان هذا المطلب وهو ان الجزئيات لا تتغير فلو تغير العلم
كان جهلا هو الا لزم التغير في صفاته الحقيقية مدفوع بان العلم الحضوري
ليس صفة قائمة بذات المبدا نعم بل يرجع الى اضافة ونسبة بين العالم
والمعلوم فغاية ما لزم التغير في الاضافات وهو جائز اتفاقا فما
ذكروه لا يدفع العلم الحضوري بالجزئيات على الوجه الجزئي اللهم الا ان
يدعى ان العلم الحضوري للمجرد لا يتعلق بالمادي لان حضور المادي عند المجرد
غير معقول ثم لا يخفى ان الدليل المذكور منقوض بالكليات المتغيرة
ذاتا كالحوادث مثل العقل والمتغيرة احوالا كسائر الكليات او الجزئيات
المجردة اذ لا موجود لا يتغير بعض احواله واقلها انه موجود في ذهن زيد
او وجد بعض افراده الى غير ذلك ثم بعض الجزئيات المجردة قد تتغير
مثل النفوس الحادثة بحدوث البدن وبعض الجزئيات المادية لا تتغير
كالشمس والقمر وغيرهما على رايهم فما يقتضيه م ودليلهم غيرها فعلم
عنهم قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا
خارجا عنها فيه بحث اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره ذاكر يصدق
عليه واحدة من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان يكون واحد
منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل على ما مر من ان
جنس الفصل لا يعقل واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون
في الممكنات شخص يكون له حقيقة نوعية بل الدليل الدال على ان
الجنس خارج عن الفصل وهو لزوم تكرار اعتبار الجنس فيه يجري في
انه خارج عن الشخص ايضا   بخلاف الاحساس فان مدركاته

لما تغير حكمها

يتغير

تتغير قد عرفت ان بعض مدركات العقل ايضا تتغير كالكليات
الكائنة الفاسدة   قلنا انما ذكرنا الاحساس بطريق التمثيل
فيه انه على هذا الاتم دعوى نفي العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي عنه
نعم اذ لعل علمه بها حضوري وهو العلم بالوجه الجزئي على ما اعترف به
اللهم الا ان يتمسك بما مر من ان حضور المادي عند المجرد غير معقول وكان
في قوله بل المجردات ذاتا وفعلا يشاهد ذاتها وذوات سائر المجردات
على الوجه الجزئي اشارة اليه حيث اكتفى في المدركات بالعلم الحضوري
بالمجردات ولا يبعد ان يقال المقسم في التقسيم الى الكلي والجزئي هو
المعلوم بالعلم الحصولي الانطباعي لانهم جعلوا المقسم هو المفهوم
وفسروه بالصورة الحاصلة في العقل فتامل   بان يحصل باقتضاء
امرين غير متشخصين تشخص كل منهما هذا الجواب بناء على انه حمل
قولهم تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية على ان الكلي المقيد يصير بسبب القيد
بالاخر شخصا حتى يصير المقيد مشخصا الخ لو وقع تلك الافادة من
الجانبين لا فاد كل منهما تشخص صاحبه وهذا الحمل وان كان ظاهر
كلام المتن والشرح الا ان السطير بالخاصة المركبة والملايم لما مر منه
حيث قال وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع يقتضي ان يكون المراد انه لا
يحصل التشخص بانضمام كلي الى مثله بان يكون المجموع شخصا واحدا وهو
الموافق لصريح شرح حكمة العين ولا يخفى انه لو كان المراد ذلك لكان التقييد
مفيد التشخص واحد للمجموع لا انه يحصل التشخص لكل منهما ويمكن حمل
كلامه على هذا بانه نسب تشخصا واحدا الى كل واحد منهما فتامل
لا يقال هو من حيث هو لا واحد ولا كثير اه حمل الحيثية على هذا
المعنى مع وجود لفظ الكلي بعيد جدا ثم لا يخفى ان حاصل الجواب الذي

تقرير آخر ان الانسان من حيث الاطلاق واحد في نفس الامر وليس
بمتشخص وهذا هو الذي ذكره الشارح هيهنا بعبارة اخرى لان مفاد
قوله من حيث انه كلي طبيعي مفاد قولنا من حيث الاطلاق فلا وجه للايراد
على هذا الكلام اولا ثم الجواب بما قد صرح فيه ثانيا ولا يذهب عليك
ان الدليل الدال على مغايرة التشخص للوحدة لا يدل على مغايرة
التشخص للوحدة الشخصية فلا ينافي ما ثبت هيهنا المأمور من مذهب
الفارابي ان الوحدة عين التشخص انظاهر ان مراده من الوحدة الوحدة
الشخصية ولكن الدليل الذي سيذكره على مغايرة الوحدة للوجود
يدل على مغايرة الوحدة الشخصية للوجود الشخصي فيكون منافيا
لما مر منه ايضا ان الوحدة عين الوجود والحاصل ان موضوع
الكثرة بعينه موضوع الوجود اي يمكن ان يكون بعض موضوع الكثرة
عين موضوع الوجود بالذات وبالاعتبار اي ما هو موضوع الكثرة
من جهة فهو موضوع الوجود من تلك الجهة بعينها وليس بعينه من تلك الجهة
موضوع الوحدة وذلك لان المتقابلين شانهما ان لا يمكن ان يجتمعا
في محل واحد من جهة واحدة ومعنى عدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
هو معنى قولنا موضوع احدهما بعينه موضوع الآخر فمعنى المتقابلين شانهما ان
لا يمكن ان يكون موضوع احدهما هو بعينه موضوع الآخر فقوله لتحقق
المنافاة وقوله لا منافاة تنبيه على الدعوى وتحرير لها فلا يتوجه انه
يكفي هذا في اصل المقصود ولا يحتاج حينئذ الى ما جعله دليلا عليه
وذلك لان ما ذكره في صورة الدليل يرجع الى ما جعل في صورة الدعوى
ولا مغايرة بينهما الا باعتبار اللفظ ثم لا يخفى ان غير المتقابلين
لا يلزم ان يكون موضوع احدهما موضوعا للآخر بالفعل بل بالامكان

على ما اشرنا اليه فحينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الذي ذكره
عن اصل السؤال ولا تفاوت بينهما الا باعتبار التقرير وذلك لان
النظر الذي اورده متوجه على هذا التقرير ويحتاج دفعه الى
الجواب المذكور بناء على عدم اخذ الاجتماع هيهنا واما التقرير
الآخر فلما اخذ فيه ما هو ملزوم الاجتماع وهو الاشتراط لم يتوجه
عليه النظر حتى يحتاج في دفعه الى الجواب فلهذا ذكر الجواب الثاني بعد
الاول واشار الى انه جواب عن اصل الاعتراض ثم الجواب الثاني
ايضا لا يتم بدون اخذ الحيثية والاعتبار وذلك لان موضوع الكثرة
بشرط وصف الكثرة يمكن ان يكون واحدا لكن من الجهة التي كان
بها كثيرا وبما اشرنا اليه من ان عدم التقابل بين شيئين لا يقتضي
ان يكون كل ما هو موضوع احدهما يمكن ان يكون موضوعا للآخر بل
بعضه اندفع ما توهم هيهنا ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود
وموضوع الوجود بعينه موضوع الوحدة لعدم المنافاة بين الوجود وكل منهما
فيلزم ان يكون موضوع الكثرة بعينه موضوع الوحدة ثم الظاهر
من الجواب الثاني انه استنتج في الشكل الثالث من الصغرى الممكنة
وتوجيهها اما بالارجاع الى الفعلية بان يعتبر الجهة على انها يكون محمولا ويصير
مرجعه ما نحن حيث قال ومحصل الدليل ان الوحدة تنافي الكثرة و
الوجود لا ينافيهما او بان الممكنة منتجة بناء على ما تقرر في موضعه من ان صدق
العنوان على افراده بالفعل يتناول الفعلية الفرضية على ما اشار اليه
الشيخ في الاشارات فيرجع الى الامكان والمانع من عدم انتاج
الممكنة ان صدق الوصف لا بد ان يكون بالفعل ولا يكفي الامكان
على ما تقرر في موضعه بقي هيهنا شيء وهو ان قوله الوحدة تنافي الكثرة

والوجود لا ينافيهما ان اراد بالمنافاة المنافاة بالذات ففيه انه يجي
انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وان اراد المنافاة في الجملة
فبين الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة اي الكثرة الصرفة وبين الوجود
منافاة بالعرض ايضا لان الوجود المطلق مساوق للوحدة المطلقة
فليتامل في بقاء الجسم بلا جزئية فيه مسامحة اذ لم يقل احد
ببقاء الجسم بلا جزئية والمراد بقائه بعينه بحيث لم ينعدم عنه جزء
وانت تعلم ان الوحدة الزائدة يمكن ان يقال بناء كلام الشارح على مذهب
الاشراقيين ومن تبعهم كالمصنف في كون الجسم بسيطا وان في التفريق
لم ينعدم الجسم اصلا اذ لو انعدم انعدم بالكلية وبطل بالاتفاق
بين الحكماء الاشراقيين والمشائين هذا فان قيل يمكن ان يقال
ايضا ان للهيولى وجودا بالذات وليس له وحدة بالذات فنقول
للهيولى وحدة شخصية بالذات على ما ذهب اليه الشيخ وصرح به
في الاشارات واختاره الاستاد وهي لا تزول بالانفصال والوحدة
التي هي عين الوجود تلك الوحدة انما الزايل بالانفصال الوحدة
الاتصالية المتصف بها الهيولى بالعرض والمراد بالبديهية
ههنا ما حصل في العقول من غير كسب فان قلت على تقدير كون الوحدة
والكثرة مما حصل في العقول بدون الكسب لا يلزم عدم امكان حصولهما
فيهما بالكسب فيمكن تعريفهما الا ان وقوع احد المتقابلين يخرج المتقابل
الآخر عن حد الامكان قلت المراد بعدم امكان تعريفهما عدمه بعد
حصولهما بلا كسب كما هو الواقع وبشرط حصولهما كذلك وح لا
يمكن تعريفهما [illegible] الحال لا يتمكن من تخيل امر واحد من اشتماله
على الكثرة يعني ان خياله لا يدرك النقطة بخصوصها بل يدرك الجزء

في الاشارات

لا انعدام بالكلية

المعروض

المعروض والعارض وهي متخيلة في ضمنه هذا غاية توجيه ويرد
عليه ان ذلك المجموع كما يكون معروضا للكثرة يكون معروضا للوحدة
ايضا اذ كل شيء له وحدة ما على ان كون التخيل لا يتعلق بالذات
الا بالمجموع دون كل واحد غير ظ ولا يذهب عليك ان قوله اذ الخيال
كما يدرك الواحد يدرك الكثرة من باب القلب كما وقع في بعض
النسخ ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين
هذا انما يتوجه اذا كان الشارح في صدد المعارضة واثبات انهما ليسا
من المعقولات الثانية واما اذا حمل كلامه على المنع والسند فمدفوع
بل لا يدح من ابطال كونهما من العوارض الخارجية وما ذكره من بيان
الوحدة والكثرة على الجزئية والكلية على تقدير صحته انما يتم في
الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها والكلام في مطلق الوحدة
والكثرة المقابلة لها على ما يدل عليه قوله هذا على تقدير تمامه
انما يتم في الشخصية اه ويمكن ان يقال المراد ان كل بسيط وكل
واحد موجود في الخارج فهو بحيث اذا حصل عند العقل لم
ينقسم الى كثيرين انقساما عند العقل فان اريد بالوحدة هذه
الحيثية فهي من لواحق الوجود الخارجي ايضا كما انه من لواحق الذهني لانه
يكون لازما للهوية وان اريد بها عدم الانقسام عند العقل او ... الانقسام
الانقسام فهو من لواحق الوجود الذهني فقط وفيه ان تخصيص ... التقسيم ...
غير سديد اللهم الا ان يقال التقسيم ... كانت الى اشياء موجودة
في الخارج لكنها ... الاعتباري ليس تحققها ... الا باعتبار العقل وان
كان تحققها في نفس الامر لان تحققها ... في الذهن ... لا ... اولى
ان يقال اراد المص بالمعقولات الثانية ... في هذا الكتاب ما

تيناول لوازم الماهية الى غير اللواحق الخارجية وقد وجد في كلامه في
العلة والمعلول ما يدل على هذا على ما سيجي هذا على تقدير تمامه انما
تيم في الوحدة الشخصية هذا الحصر اضافي بالقياس الى الوحدة
والكثرة بالمحمول وبالموضوع والا فلا خفاء في تمامه في الوحدة النوعية
والجنسية ولا يذهب عليك انه لا يتم ايضا في الوحدة العرضية
او اشتراكهما في موضوع واحد اراد بالاشتراك مقابل التعاقب قوله
حتى يكون الموضوع الذي هو علة لاحدهما آه نشر على ترتيب اللف واراد
بالعلية والمعلولية تسلطهما والموضوع الذي هو علة ولا يكون معلولا
اصلا هو الواجب نعم وقوله وان كانا العلية والمعلولية من المضاف معناه انه ليس
لهما موضوع واحد وان كانا العلية والمعلولية من المضاف ومن شان المتضايفين
اجتماعهما في محل واحد كالابوة والبنوة قلت الوحدة الشخصية
هي عدم انقسام الشيء الى افراده الى قوله والا لكان كليا فيه نظر اما
اولا فلان الوحدة الشخصية قد زالت عند تفريق الماء الى الماءين وقد
بقي وجوده وهويته عند الاشراقيين على ما قرره الاستاد وقد ذكره الشارح
عند قول المص الوحدة تغاير الوجود واذا بقي الماء بعد التفريق بعينه فلا جرم
جزئيته وعدم انقسامه الى الافراد وقد زالت وحدته الشخصية فظهر ان
الوحدة الشخصية ليست هي نفس الجزئية وعدم انقسامه الى الافراد نعم
يتلازمان على مذهب المشائين وكيف يتوهم ان الوحدة الشخصية
هي نفس الجزئية والكثرة المقابلة لها هي نفس الكلية مع ان بين الوحدة
والكثرة تقابلا بالعرض وبين الجزئية والكلية تقابلا بالذات على ما صرح به
واذا سلم التلازم بينهما كما راى المشائين فلا يلزم من امتناع تجويز
العقل كون معروض احدهما وهو الجزئية موصوفا بما يقابله امتناع

[margin:] وكيف يتوهم زوال جزئيته بعد التفريق

[margin:] الشخصية

تجويز العقل كون معروض الآخر وهو الوحدة الشخصية موصوفا
بما يقابله بل واما ثانيا فلانه لو سلم ان معنى الوحدة الشخصية هي الجزئية
لكن ليس الكثرة المقابلة لها هي الكلية وذلك لما سيجي ان الوحدة جزء
الكثرة والكثرة مولفة منها فالكثرة الشخصية مولفة من الوحدة الشخصية
فمعروض الكثرة الشخصية هي مجموع الاشخاص التي كل واحد منها معروض
للوحدة الشخصية فزيد الذي هو معروض للوحدة الشخصية لو صار
معروضا للكثرة الشخصية يصير زيد مجموع الاشخاص الكثيرة ومنقسما
الى الاجزاء لا الى الافراد نعم لو كانت الكثرة الشخصية هي الانقسام الى الافراد
والوحدة عدمه لكان الامر على ما ذكره لكن ليس الامر كذلك لما سيجي
ولانه لو كان كذلك لكان التقابل بين الوحدة والكثرة تقابلا بالذات
فان قلت انهم فسروا الكثرة الشخصية بالانقسام الى الافراد فمعروض
الكثرة الشخصية على هذا هو مفهوم الانسان الكلي ومقتضى ما
ذكرته من التحقيق ان معروض الكثرة الشخصية هي مجموع افراد الانسان
فكيف التوفيق قلت الكثرة الشخصية لها موصوف بالذات وموصوف
بالعرض والموصوف الحقيقي لها هو مجموع الافراد على ما هو تحقيقه واما
الانسان فانما يتصف بها بالعرض فمعنى كون الانسان كثيرا بالشخص
ان اشخاصه كثيرة وذلك على قياس الوحدة النوعية والجنسية فان
الموصوف بالوحدة حقيقة هو النوع والجنس لكن الافراد تتصف بها
بالعرض فمعنى كون زيد وعمرو واحدا بالنوع ان نوعهما واحد ومعنى
كون الانسان والفرس واحدا بالجنس ان جنسهما واحد وكذا
الحال في الواحد بالمحمول والواحد بالموضوع فان قلت هل يندفع
بهذا التوجيه النظر الثاني عن الاستاد قلت لا لان كون موضوع

[margin:] كار

المتقابلين بحيث ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى
موضوع واحد جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على
سبيل البدل انما يسلم فيما اذا قيسا الى ما هو موضوع حقيقي
لهما كما هو الظاهر لا اذا قيسا الى ما هو موضوع لهما بالعرض
اللهم الا ان يقال اتصاف مفهوم الانسان بالكثرة الشخصية وان
كان بالعرض لكنه يصير منشأ لاتصافه بكون افراده كثيرة بالذات
والقوم اصطلحوا فسروا الكثرة الشخصية بهذا الكون المتصف به
مفهوم الانسان حقيقة وبهذا ظهر توفيق آخر بين ما اشتهر بينهم وبين ما
يقتضيه التحقيق وعلى هذا يظهر انه لو اتصف موضوع الوحدة الشخصية
بالكثرة الشخصية الاصطلاحية يصير الشخص كليا وصار حاصل كلامه
ان الوحدة الشخصية وان لم يكن عين الجزئية كما مر لكنها لازمة مساوية
لها فتفسيرها بها تفسير باللازم وكان بناء الكلام على مذهب المشائين
والمراد انه ليس بينها وبين الكثرة الشخصية الاصطلاحية تقابل بالذات
اذ يعتبر في المتقابلين بالذات ان يجوز العقل بمجرد ملاحظتهما اذا
قيسا الى موضوع واحد ثبوت كل واحد منهما فيه بدلا وليس الامر كذلك
في الوحدة والكثرة الشخصيتين لانهما وان لم يكونا عين الجزئية والكلية
لكن الجزئية والكلية لازمان مساويان لهما بين الثبوت لهما فكما لا يجوز
العقل كون الجزئي يصير كليا لم يجوز ان يصير ما هو موضوع لازم
المساوي موضوعا لما هو لازم مساو للكلي وانت خبير بان هذا البيان
يدفع النظرين عن كلامه ويبقى على المقام شيئان احدهما ان المدعى
عدم التقابل بالذات بين مطلق الوحدة والكثرة وذلك البيان كما
ترى لا يجري الا في الشخصية وثانيهما انه لو صح ذلك يلزم ان المتقا

بالذات

بالذات يجب ان يجوز العقل وقوع كل منهما بدلا على موضوع واحد
اذا قيسا اليه فيلزم ان لا يتحقق التقابل بالذات بين الجزئية والكلية
بل هذا فيهما اظهر من الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية اذ علم التجويز
فيهما بالذات وفي الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية بواسطة لزومهما
لهما فتامل وعلى قوله الماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة
مناقشة ظاهرة هي ان ذلك خلاف ما ذهب اليه المشاؤون ولكن المقصود
انه لا يصير كليا الشارح فتحا انها غير باقية بتعددها ولم يزل انهم
خلاصة كلام الشارح انه ان اريد بالصورة الاولى التي صورها المنقسم
ان يبقى معروض الكثرة على وصف الكثرة على ما هو الظاهر فنختار صورة
ثالثة لكون موضوع الوحدة والكثرة شيئا واحدا غير الاولى وغير الثانية
واشار الى انها غير الثانية بقوله ولم يزل ايضا وان اراد انها باقية بتشخصها
فنختار الصورة الاولى ونمنع الملازمة على هذا التقدير لجواز ان يكون
تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وبما قررنا اندفع
ان هذه صورة وذاك صورة اخرى والشارح خلط بينهما بحيث
لا يبقى قابلا نفسه لا انعدام عن قابل اوحى ايماء لطيفا الى ان المراد بالماء
الصورة الجسمية المائية وانما حمل عليها الوجهين احدهما تقريب كلام الشارح
الى الصواب ودفع مناقشة ظاهرة الورود عليه بانه لا يلزم الانعدام بالمرة
عند التفريق اي الانعدام بجميع اجزائه وعينه بناء على اصلهم المشهور و
هو بقاء الهيولى في الحالين وذلك بان مراد الشارح بانعدام الماء بالمرة
انعدام صورته ثم دفع كلام الشارح بان الانعدام بالمرة الذي هو
محال ان لا يبقى عينه ولا قابله ايضا وههنا يبقى قابله الذي هو الهيولى و
ثانيهما الموافقة ما يذكره الشارح في قوله فان قيل انه لان بناءه على حمل الماء

بالواسطة فتامل ثم الظاهر ان ما
ذكره الشارح بقوله والحل لا يدفع النقض
ايضا والظاهر انه لا يندفع النقض به وعلى
قوله الماء صح صح

على الصورة الجسمية فتأمل   فلا شئ يتوجه المنع عليه لا يذهب
عليك ان ههنا مقام الاستدلال فالمنع موجه وربما يقع ان وقع
هذا الكلام بطريق التجويز والمنع في دفع النقض فظهر ان كلام الشارح
ليس نصا على المنع كما يشعر به كلامه ولكن مما ذكره يظهر دفع ما ذكره
الشارح بان كلام هولاء مبني على مذهب المشائين ودليلهم لاثبات
الهيولى لو تم لدل على وجود امر ليس واحدا بالذات ولا كثيرا بالذات
بالمعنى المقابل للاتصاف بالعرض ادعاء منهم انه لو اتصف باحدهما
بالذات لا بالعرض لامتنع اتصافه بالاخر كالصورة بديهية فالمنع
لو توجهت فانما يتوجه على مقدمات اثبات الهيولى فيرجع الى المنع المشهور
وليس فيهما فيه واشار بقوله وقد نقل سابقا عن الفارابي ما يفيد
الى تحقيق ذلك الى ما ذكره سابقا من اتحاد الوحدة والتشخص
والوجود وبقوله مع ما سبق الى ان فرضه مثل فرض كون الجزئي
كليا وهذا تحقيق للمقام يظهر منه ان الوحدة الشخصية التي للهيولى
باقية لم يزل بالانفصال والا لزم صيرورة الهيولى الشخصي كليا وقد
صرح بذلك بقوله فالهيولى في الاحوال مستحفظة آه وخلاصة الكلام
ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال فانعدم صورته الجسمية الشخصية اذ
تزول وحدته في ذلك الآخر فيصير شخصان بعد ان كان شخصا واحدا
وذلك بخلاف الهيولى لانها غير متحيزة الا بتبعية الصورة والهيولى
لا يتكثر بالتشخص بالانفصال بل الموجود منها في هذا الحيز والموجود
منها في حيز آخر حصص لتشخص الهيولى الواحدة واختلافهما من قبيل
اختلاف حصص البياض القائم بالجسم باعتبار كون حصة منه في حصة اخرى منه
هناك وليس هذا انفصالا وتعددا للبياض بل هيولى كل العناصر

ونحو العائد له تشخصها وذلك
لان الصورة الجسمية متحيزة بالذات و
لا شك ان المتحيز في هذا الحيز غير المتحيز

عنده شخص واحد وتعددها تعدد تخصيص لا تشخص ولما كان تصور
هذا المعنى في شان الشخص المعين امرا مستبعدا ذهب بعضهم الى
انها امر مبهم ولا يتحاشى عن وجود المبهم في الخارج وقد عرفت ان الشيخ
صرح في الاشارات بكونها امرا شخصيا واحدا ولكن التشخص
كان تشخصا بتبع عند طريان الاتصال والانفصال الواردين على الصورة
بالذات وعليها بالعرض فكانه تشخص له نوع ابهام ولذلك شبه
وحدتها الشخصية بالوحدة الجنسية والنوعية فالهيولى حين اتصال
الجسم يتصف بوحدات ثلث وحدتها الشخصية الهيولانية وهي لم تزل
بالانفصال وتتصف بالوحدة الشخصية التي للصورة وبالوحدة الاتصالية
التابعة لتلك الوحدة التي للصورة واتصافها بالاولى بالذات
ولهذا لا تزول وبالاخريين بالعرض فتزولان واما بالذات
ومقوم الشئ يجامعه وجودا لا يذهب عليك انه يلزم من هذا الدليل
ان لا يتحقق التقابل بين الوحدة والكثرة اصلا فلا تقابل الا بالعرض
بينهما ضرورة انه لا بد من عدم الاجتماع في الجملة في مطلق التقابل
هذا انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق او حمل
كلام الشارح على ان العقل يحكم بانه لو انتفى تلك العوارض التي جعلت
وسائط تبقى التنافي بينهما اندفع عنه لزوم الخلط بين الواسطة في التصديق
والواسطة في العروض لكن صار الكلام محل المنع واعلم ان المراد من
التقابل الجوهري في كلام القوم مقابل التقابل بالعرض ضرورة
ان اتصاف المعروض بما اتصف به العارض انما هو بالعرض فقوله
انتفاء الواسطة في ثبوت ذلك الوصف لهما مبني على انتفاء الواسطة
في الثبوت مستلزم لانتفاء الواسطة في العروض فاقام الملزوم

مقام اللازم ولا على الخلط بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض
فاجاب بان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها هذا الجواب
من قبيل تغيير الدليل فانه بني الامر ولا على ما هو الظاهر من ان مقوم
الشيء مجامع له وضد الشيء لا يجامعه بل يبطله ثم رده بمثل ما ذكره الشارح
بان الضد لا يبطل الضد بمجرد وجوده بل انما يبطل اذا حل في موضوعه
وكون الوحدة جزء للكثرة لا يقتضي الا الاجتماع في الوجود ولا ينافي
ان يكون بعد حلول الوحدة في موضوع الكثرة زوال الكثرة فتقرير
الدليل بان الضد يجب ان يكون مبطلا اوليا للضد الآخر عن
موضوعه والوحدة المقابلة للكثرة المعروضة اذا حلت في موضوعها
لا يبطلها بالذات بل انما يبطل اولا وحداتها التي هي اجزاؤها ثم يبطلها
يبطل الكثرة فقرره حديثا القديم وخصص الابطال بما يكون اولا
ولعل هذا التخصيص يلزم من كون التقابل بالذات لان امتناع
الاجتماع بالذات واولا انما يكون بين امرين يبطل كل منهما بوجود
الآخر في المحل بالذات واولا وهذا الكلام يدل على انه ليس هركات
ضد بالذات وقوله وذلك يبطلان سطوح على سبيل التمثيل وذلك
وغلك اذا كان التعاقب في شأن الجسم وقوله بل الاولى ان يظن انه جزء
موضوعه اشارة الى ان موضوع الوحدة الاولى تمد زال وليس جزء
حقيقة لموضوع الاخرى الطارية بل يتوهم انه جزؤه ثم استدل ثانيا
بما ذكره الشارح وخصص الكلام بالمتضادين ليندفع النقوض التي
اوردها الشارح وبما نقل عن الشيخ ظهر ان ما ذكره الشارح بقوله اقول
المغني بامتناع اجتماع المتقابلين مذكور في كلام الشيخ بقوله ان
الضد انما يبطل الضد آه والتقرير الذي ذكره الشارح سابقا واورد

ثم لا يخفى ان ما نقله عن الشيخ مدفوع ما نقله بقوله اقول ماثيل ان
الوحدة آه اذ ظهر منه ان زوال الوحدة التي هي جزء
للكثرة بالوحدة الطارية ليس بالقصد لا واحد فال عا
انها انما يبطل الوحدة التي هو كل على ان الوحدات تعرض
لها سبب مبطل الا انه اراد بيان فساده من وجه آخر حتى
لا يذهب احد الى انه مذهب يمكن الذهاب اليه فتامل منه

على المنع والنقض انما هو من تصرفات المتاخرين كلامهم وتحريفاتهم
الكلم عن مواضعها ضرورة ان عدم الشيء لا يكون عين افراد
ذلك الشيء ولا عين فرد منه مع شيء آخر الاحتمال الاول على تقدير نفي
الجزء الصوري عن العدد والثاني على تقدير وجوده فافهم وقس عليه
الحال في قوله لا يكون عين اعدامه ولا عين مجموع عدمه وشيء آخر
فيتقي ان في سوق كلام الشيخ ههنا تشوشا الى قوله وكذا بعض عباراته
مشعر بحصر التقابل في الاربعة الظاهر ان كلام الشيخ مبني على ان
التضاد الذي ليس بحقيقي غير داخل في المقسم وهو التقابل بالذات
وح لا يبقى تشوش اصلا بل ينبغي تخصيص الدليل المرضي بالتضاد
الحقيقي اذ كون الضد يبطل الضد بالذات واولا غير مسلم في التضاد
المشهوري فيظهر انه لا بد من حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا من انه جعل التضاد
المشهوري خارجا عن اقسام التقابل بالذات فتامل الشارح كما في
وحدة نسبة النفس الى البدن هذا القسم غير منحصر في الوحدة بالـ
بالمناسبة وهي ان يكون جهة الوحدة هي النسبة بل الظاهر ان القطن والثلج
فيما لهما واحد واحد من حيث اشتراكهما في مفهوم البياض فهما من حيث
اشتراكهما في مفهوم الابيض واحد بالعرض ومن حيث اشتراكهما في مفهوم
البياض واحد غير حقيقي واعلم ان في صورة كون معروض الوحدة والكثرة
واحدا يتحقق اقسام اخر وذلك بان يكون جهة الوحدة محمولا بالطبع
على واحد موضوعا بالطبع للآخر كالمتعجب بالنسبة الى الانسان والضاحك
او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر او جنسا لاحدهما فصلا للآخر او جنسا
لاحدهما نوعا للآخر او فصلا لاحدهما نوعا للآخر او جزء غير محمول عليهما
كبيت بين شريكين في جدار واحد لكنهم لم يعتبروها ولا باس بخروجها عن القسمة

لان المقسم حصر جهات الوحدة المعتبرة فتامل وكون اطلاق
المدبر على النفس والملك يعني لا يقال في الجواب يجوز كون جهة الوحدة
هي المدبر لا التدبير وهو لا يطلق بحسب العرف واللغة على النسبتين
ويطلق على النفس والملك وبهذا يحصل الفرق لانه مردود بان حكم
العرف في المباحث العقلية غير مستقيم بل يجب ههنا تحكيم العقل و
الرجوع اليه فان كانت جهة الوحدة محمولة عليهما بحسب العقل فعدم
الاطلاق عند العرف واللغة لا يضر وان لم يكن محمولة عليهما عند
العقل بحسب نفس الامر فالجواب هذا لا ذاك وهو الذي ذكره بقوله
لانا نقول وانت خبير بان بعد تصريح الش بان جهة الوحدة هي المدبر
على ما في اكثر النسخ لا وقع لهذا السوال حتى يحتاج الى الجواب
كثير من النسخ
وذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا هذا
القسم غير مذكور في الشرح ويمكن ادخاله في الواحد بالمحمول الذي
هو الوجود وان اراد هذا القسم من هذا الواحد بالمحمول بناء على ان العرض
العام يتعلق بخصوص هذه الصورة التي يكون جهة الوحدة فيها هي
الوجود الخاص وهو الذي عبر عنه المص بقوله الهو هو وتقييد المحمول
بان يكون عرضيا بناء على ما مر ان اتحاد ذاتيات الشيء معا اتحاد بالذات
واتحاد العرضيات معا اتحاد بالعرض وقد نقل سوال هذا الكلام
من الشيخ سابقا لاستفادة كون حمل الذاتيات اتحادا بالذات
والعرضيات بالعرض ثم الشيخ لم يذكر هذا القسم في آخر الفصل حين اتم
التقسيم المذكور لانه جعل المقسم ههنا الاشياء الكثيرة بالعدد
والموضوع والمحمول ليسا بكثيرين بالعدد ولا يخفى الخلل فيه بين
ذلك وكلام المص فيه تامل لان المص يذكر ان الواحد بالذات ما

فيحتمل ان يكون الواحد بالذات عنده معنى شاملا للمعنى الذي
سماه واحدا عرضيا وجعل الواحد بالذات مقابلا للواحد بالعرض
لا العرضي فتامل فيدخل في الواحد بالعرض آه فان قلت
لعل قول الشيخ بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا آه
تتمة للتعريف وبيان لما اذا كان الخارج غير محمول لا يدخل في الواحد بالعرض
على مقتضى تعريفه له والوحدة بالمناسبة من هذا القبيل على ما
فهم من الشرح فيخرج عن التعريف واما اخراجه بقوله انه هو الآخر فغير
مستقيم لان هذا القول محمول على مطلق الحمل الشامل لحمل القطن
على الثلج قلت هذا مبني على تصريح الشيخ بان جهة الوحدة بالمناسبة
محمولة حيث قال بان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة
في الواحد
لانا نقول حينئذ يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي آه يمكن
ان يقال لعل الشيخ جعل النسبة ذاتية للنسبتين كما هو الظاهر
وحينئذ لا يتوجه سوى ان اخراجه عن الواحد بالنوع وبالجنس
وبالفصل تحكم ولا يتوجه ان ادراجه في الواحد بالذات تحكم
يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة بجهة الكثرة لا يقال في صورة
عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة كما يتحقق جميع تلك الامثلة يتحقق
جميع تلك الانواع فلا وجه للفقرات والعنادية على توجيه الش ايضا لانا
نقول الش لما جعل اسم كانت عبارة عن جهة الكثرة وخبرها موضوعات
ومحمولات صار حاصل الكلام تقسيم جهة الكثرة الى اقسامها ولا يخفى
حسن استعمال حرف العناد فيه كما في ساير التقسيمات واما القايل لما
جعل اسم كانت قول المص موضوعا او محمولا وصار حاصل الكلام ان في
صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق اما الموضوعات او المحمولات

يتوجه ان في هذه الصورة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه لكلمة
العناد ويمكن تقوية كلام الشارح بانه اذا قيل عند تحقق الحيوان يتحقق
اما الانسان او الفرس لم يحسن كلمة العناد فيه وذلك لان المتبادر
من هذه العبارة تحقق العناد بينهما في الحمل الجنسي ولا عناد بينهما فيه
وانما العناد بينهما بحسب الحمل النوعي او الشخصي وايراد كلمة العناد في
المثال الذي نقله انما يحسن اذا كان المراد بالصلوة كل صلوة واما
اذا اريد بها ماهية الصلوة فلا يحسن وذلك لان الوضوء والتيمم يجتمعان
فيها لا عناد بينهما فيها وبما قررنا ظهر ان نسبة الوهن الى ما ذكره الشارح
لا يخلو عن وهن الشارح اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
لا يذهب عليك ان معنى قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
لا يذهب عليك ان معنى قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
ان عدم الانقسام تمام معناه وحقيقته لا انه لا يصدق عليه مفهوم سوى
مفهوم عدم الانقسام ضرورة صدق المفهومات الكثيرة عليها وحينئذ
يرد عليه انه كيف يصح اندراجه في المقسم الذي هو معروض الوحدة
الذي لا يكون معروض الكثرة ضرورة ان حقيقة الشيء لا يكون عارضة
له والجواب ان بعض المفهومات قد يصدق على افرادها بالحمل الذاتي
والعرضي معا كالوجود بالنسبة الى حصصه الموجودة فالوحدة
الجزئية كما يصدق عليها الوحدة على انها حقيقتها وعينها كذلك
يصدق عليها الواحد وذلك يقتضي ان يعرضها الطبيعة في ضمن حصة
منها لها ولا يمكن ان يكون الوحدة القائمة بالغير واحدا بذاتها على ما
غير مرة فتامل الشارح اي وحدتي شخص من اشخاص الوحدة
الظاهر انه وقع في النسخ التي وصلت الى الشارح لفظ شخص كما في

اكثر النسخ ولا يخفى انه حينئذ لا يصح ان يقال الذات الذي مفهومه
مجرد عدم الانقسام عين مفهوم الوحدة الشخصية ولا ان يقال
انه مما يصدق عليه هذا المفهوم وذلك لان الذات الذي مفهومه
مجرد عدم الانقسام اعم من الوحدة الشخصية اذ جميع اشخاص
الوحدة كذلك سواء كانت شخصية ام لا فهذا ارتكاب التكلف
ولا يذهب عليك ان كلام القائل وكلام الاستاد في هذا الموضع
مبني عليها ايضا فلا يكون تعيينه الوحدة الشخصية اظهر
ان يقال المراد الشارح انه اذا حمل موضوع مجرد عدم الانقسام على مفهوم
عدم الانقسام كما هو مقتضى توجيه القائل فلا يصح حمل الوحدة الشخصية
عليه لا بان يقال هذا المفهوم هو مفهوم الوحدة الشخصية وهو ظاهر
ولا بان يقال هو مما يصدق عليه مفهوم الوحدة الشخصية وذلك لان
مفهوم عدم الانقسام واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد وغيره
داخل في المقسم وانه هو اعم من مفهوم الوحدة الشخصية والقول بانه
من قبيل ان يقال مفهوم الحيوان مما يصدق على الانسان ولا شك في
صحته لاتحادهما وجودا تعسف وقول الشارح بحال اشارة الى انه بعد حمل
الموضوع على مفهوم عدم الانقسام لا يصح حمل الوحدة الشخصية
عليه اصلا بخلاف ما اذا جعل عبارة عن ذات عدم الانقسام وفرده
كما جعلناه اذ ح وان لم يصح حمل الوحدة الشخصية عليه بان يقال هو
مفهوم الوحدة الشخصية على ما اشرنا اليه لكن يصح الحمل بان يقال هو
مما يصدق عليه الوحدة الشخصية ثم الظاهر ان الشارح فهم كون مفهوم
عدم الانقسام هو مفهوم الوحدة الشخصية من قول القائل اي موضوع
هو مجرد مفهوم عدم الانقسام حيث لم يقل موضوع حقيقته مجرد

[illegible]

مفهوم الانقسام لانه لم كون الاضافة بيانية ولانه قوله لا يكون له مفهوم
سوى عدم الانقسام لانه فسره بقوله معناه ان الوحدة الشخصية ذات
مفهوم عدم الانقسام وقوله وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس
مفهوم عدم الانقسام ليس معناه ان كون الاضافة بيانية يقتضي
ذلك في الواقع حتى يرد عليه انه خلاف الواقع اذ لا خلاف في كون اضافة
الخاتم الى الفضة بيانية مع تغايرهما مفهوما بل الاستفادة هذا الاقتضاء
من تفسير القائل للاضافة البيانية ومدار الايرادين للشارح على انه فهم من قول
القائل الموضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام انه متحد معه في المفهوم
على ما هو المتبادر منه وبما قررنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورده عليه
بعض بما ذكره في جواب لا يقال بعلم توجيه كلام القائل وبه يندفع عنه نظر
الشارح بقي ههنا شيء وهو ان اضافة الفرد والذات الى الكلي ليس
بيانية بل لامية فاذا قيل فرد الانسان او ذاته فتقديره فرد له وذات له
فتامل   الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية تعريض
للشارح بانه يتوجه على توجيهه مناقشة ظاهرة وهي ان ذات عدم الانقسام
وفرده الملكات وحدة قائمة بشيء خاص بحيث اضافته الى ذلك الشيء مثل
وحدة النقطة مثلا ولو قال ذاته اي لا يقال ههنا شيء واحد بمعنى ان
ههنا امر يكون معروضا للوحدة بكون الوحدة خارجا عن حقيقته منضما
الى ذلك الشيء بخلاف ما اذا قيل نقطة واحدة او مفارق واحد لم يتوجه
المناقشة عليه هذا ولا يخفى ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اخص من الواحد
الشخصي ضرورة صدقه على كل واحد من الاشخاص المركبة فقوله فهو الواحد
الشخصي اي طبيعته محل نظر والقول بان المراد الواحد الذي لا يجب ان ينقسم
على ما سنبينه ولا يصدق هذا المفهوم على جميع ما يصدق عليه الواحد الشخصي

نعم تقدير صحته غير مجد بها اذ غاية ما في ذلك على تقدير التسليم
المساواة بين المفهومين في الصدق لا الاتحاد في المفهوم وكلامه
صريح في الاتحاد حيث قال اي طبيعته اللهم الا ان يقال عبر عن
مفهوم الواحد الشخصي بقوله الواحد الذي لا ينقسم اي لا يجب ان
ينقسم ولاحظه بهذا العنوان والحكم بالاتحاد انما هو بين ما عبر به
عن الواحد الذي لا ينقسم وبين مفهوم الواحد الشخصي وطبيعته و
اراد بالمعبر عنه من حيث هو هذا المفهوم فقط هذا المفهوم ماخوذا لا
بشرط شيء واشار بقوله وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم
الى دفع ما ربما يتوهم ههنا من انه يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
بان المقسم ههنا بالحقيقة اعتبار مفهوم الواحد الشخصي بان اعتباره اما
الاطلاق او الخلط ولا يخفى عليك انه ح لا يكون التقسيم حاصرا
لخروج اعتبار التجريد عنه الا ان يقال المقصود ضبط اعتباراته
التي يتعلق بها الغرض العلمي ولا غرض يتعلق باعتباره مجردا فتامل
ويمكن دفع توهم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بوجهين آخرين احدهما
ان المقسم ما صدق عليه مفهوم الواحد الشخصي اعم من ان يكون صدقا
ذاتيا او عرضيا ولا شك في صحة تقسيمه الى نفس هذا المفهوم والى
افراده وثانيهما ان المقسم ما يسمى بالواحد الشخصي سواء كان نفس
المفهوم او فرده ووجه تطبيق كلام المتن عليه ان المراد بالموضوع مقابل
المحمول اي ما يصدق عليه هذا المفهوم واريد باضافته الى مجرد عدم الانقسام
انه نفسه وعينه وبما قررنا ظهر انه يمكن حمل كلام هذا القيل على توجيه الاشارة
بان يحمل المغايرة المستفادة من قوله المفهوم على المغايرة الاعتبارية
وح لا شك في صحة التفريع في كلامه ويندفع عنه ايراد الشارح ثم لما كان

قيل

حمل الشيء على نفسه ضروريا فالواحد الذي لا ينقسم بوجه ما اي هذا
المفهوم يصدق على نفسه بمعنى انه عين نفسه ولا ينافي ذلك ان يصدق
عليه نقيضه بمعنى انه متصف به اذ عند تغاير نحوي الحمل لا يتحقق المنافاة
كما في مثال الجزئي واللامفهوم واللاموجود اذ لا شك انها صادقة على
انفسها بمعنى انها عين نفسها ويصدق نقيضها عليها بمعنى انها
متصفة بها وعند ذلك ظهر انه لا يكفي في التناقض الوحدات الثمان
المشهورة بل لا بد من وحدة الحمل ايضا والا لزم اجتماع النقيضين
في هذه الصور فتامل   فلا تينا ولا المفهوم الواحد الشخصي اي
لا يحمل عليه اصلا لا بحمل الشيء على نفسه ولا بحمل الشيء على افراده اما الاول
فلان معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة ليس بنفس مفهوم
الواحد الشخصي بل غاية الامر ان يساويه اذا فسر بمعروض الوحدة
الشخصي لا يجب ان يكون معروض الكثرة وايضا قد مر منه ان الذات مطلقا
خارجة عن مفهوم المشتقات واما الثاني فلان مفهوم الواحد الشخصي
كثير من حيث الافراد فلا يصدق عليه انه معروض الوحدة الذي لا يكون
معروض الكثرة اصلا فان قيل يمكن التقسيم هكذا معروض الوحدة الذي
لا يكون معروض الكثرة اصلا اما هذا المفهوم او ما يصدق عليه هذا المفهوم
صدقا عرضيا فيكون المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض
الكثرة كما هو الظاهر فيجب صرف الكلام عن الظاهر وحمل المقسم مفهوم
الواحد الشخصي وذلك بان يكون المراد من الوحدة الشخصية معروضها
وهو مفهوم معروض مفهوم الوحدة الذي لا ينقسم اي لا يجب ان ينقسم
على ما فسره فان هذا التصرف اهون مما ارتكبه واما ان مفهوم الوحدة
الشخصية مغاير لمفهوم الواحد الذي لا ينقسم مشترك بين الوجهين

وقد عرفت قلت وجهه انه لا يتعلق غرض علمي بالبحث عن مفهوم معروض
الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما يتعلق بمفهوم الواحد الشخصي
على ما بينه وايضا ظاهر ان الكلام في الوحدة مثلا في معروض الوحدة
لا من اقتضاء الوحدة بخلاف الصورة الاولى اذ عروض الكثرة فيها
ناش من خصوصية النوع المعتبرة ثم اذ كون معروض الوحدة معروض الكثرة
بوجه معتبر في المقسم ثم قطع النظر قيد في الصورتين
ان يقال والانقطاع اما اولا فلان كون مفهوم زايدا على مفهوم عدم
الانقسام مفهوم من قوله والا فيتجه واما ثانيا فلان المفهوم غير
ولا يخفى على المتامل انه يمكن دفع الوجهين بالعناية   فينبغي ان
يقال انما لم يقل فيجب ان يقال لانه قد يطلق الشدة والضعف في الكم
كما نقل عن الشيخ في حاشية التشكيك وايضا قد يطلق الشدة
والضعف في الوجود باعتبار الآثار   الخ اقول ان الحمل هو فيه بحث
لانه ان اريد ان كون بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض باعتبار
المعتبر في مفهوم الحمل فيرد عليه ما اورده على توجيه القايل كما لا يخفى وان
اريد الاولوية لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان حمل الصفة على الموصوف
اولى بالحملية من العكس فلا فيرد انه تكرار لما سبق على ما اشار اليه ولا يخفى
على المنصف ان حمل كلام المتن على ما يلزم مما سبق كما فعله القايل
اولى واحرى من حمله على ما ذكره ما بقا بينه كما حمله الشارح   والى عدم
جريانه في الوحدة المحضة لا اسعاد به ليس بحجة العبارة بل لا اخطر حال
الواقع انهم   على ما هو من الفوايد اشارة الى الفوايد المذكورة في
بحث الحمل وهي التي يتعلق بها اغراض علمية فيبحث عنها في العلم وحمله اشارة
الى ما ذكره بقوله ومن جملة فوايده ان لا يتوهم آه تعسف   كما يقول زيد

الكاتب زيد الضاحك هذا بناء على مذهبه في الحمل من انه لا بد من التغاير
بين نفس المعلومين اللذين هما طرفا الحكم ليتصور تحقق النسبة بينهما
ولا نتوهم ان زيدا بانضمام الضاحك اليه او بانضمام الكاتب اليه يصير
اشخاصا كثيرة اذ قد مر ان الكثرة الشخصية عبارة عن الانقسام الى
الافراد والكلية انما يتحقق بان كان هناك افراد متعددة الذوات
على ما صرح به الشيخ والا لزم كون الجزئي كليا   لم يتوجه الدفع الذي
يورده بل يتوجه عليه غاية ان في تقرير الشرح ما يشعر بالدفع المذكور
وهو تجدد كونهما موجودين بوجود واحد وح يصيران موجودين بوجود
واحد ثم نقول هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين اه واعلم
ان بناء هذا الدليل على ان الوجود نفس التشخص او لازم له حتى يلزم من زواله
زوال التشخص لا يمكن اخفاؤه وكلام الشقين ومنع الملازمة كما لا يخفى على
المتامل والقول بانه يرد ههنا امر آخر وهو ان صيرورتهما امرا واحدا مع بقاء
الهويتين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذكور في الشرح
والكلام في الوجه الاول   قال الشارح انهما قبل الاتحاد كان كل
منهما متشخصا بتشخص واحد هذا التقرير مخصوص بما اذا كان الكلام
في الاتحاد بين الاشخاص ولو اجري في نفي مطلق الاتحاد لقيل انهما
قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر بذاته فان نفي تلك الذات
بعد الاتحاد كانا اثنين الى آخر الدليل فلا يرد ان هذا الدليل لا يجري
في الاتحاد بين الكليات نعم يرد على هذا الدليل بل على الاول ايضا انه على
تقدير تمامه يبطل الاتحاد الذي هو بين الماءين اللذين كانا منفصلين ثم صارا
متصلا واحدا على طريق الاشراقيين القائلين بانهما بعد الاتصال يبقى بصفة
الاتصال بعد ما كانا موجودين بصفة الانفصال على ما نقل عنهم والجواب

بخلاف هذا التقرير بان يتوجه على هذا التقرير انه لا شك انهما قبل الاتحاد موجودان بوجودين مو

والا

فيتوجه عليه ان هذا الكلام يرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني للاستدلال المذكور في الشرح
صح

بان الدليل

بان الدليل للمشائين ولا نقض على دليلهم لجريانه في نفي مذهب
الاشراقيين ولا يدفع الايراد عن المص لانه تابع للاشراقيين فليتامل
جدا   او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها
لا يخفى ان ارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على ما كان قابلا
ومعروضا للاثنينية يتصور على وجهين احدهما ان يصل الماءان بالاتصال
ماء واحدا مثلا وذلك هو الذي لم ينكره المحققون لكن بعض الحقائق
كالصور لا يحتمله وثانيهما ان يصير هذا الواحد ذلك الواحد بعينه وهذا
هو المتنازع فيه وينكره الجميع وهل الكلام الا في نفيه لا في نفي الاحتمالات
التي ذكرها فالتعرض لها وترك التعرض له ليس على ما ينبغي على ان بعض
الحقائق التي تحتمل ذلك اي الهيولى لم يكن متصفا بالاثنينية حقيقة
وبالذات ثم زالت عنه واتصفت بالوحدة اذ قد عرفت ان الوحدة الشخصية
للهيولى لم تزل بالانفصال بل هيولى جميع العناصر شخص واحد والوحدة
الاتصالية اتصاف الهيولى بها او بما يتبعها من الوحدة الشخصية للصور
انما هو بالعرض اللهم الا ان يقال مقصوده ان الاتحاد بين الاثنين بان
يصير شيء شيئا بديهي البطلان وعدم تلقي بعض الاذهان له بالقبول
مبني على ان للاتحاد صورا اخرى لا يمتنع بل قد تقع فهؤلاء خلطوا بينهما
ولم يحكموا بامتناع ما كان الكلام فيها فالاستاد ميز الصور المحتملة عن الصورة
التي كان الكلام في نفيها وحكم بجواز الاولى وان ما يحكم العقل بامتناعه انما
هو الثانية حتى ينكشف المقصود ولا يلتبس بغيره هذا غاية توجيه كلامه
لكن لا يلائمه عباراته ومنها الاضراب الذي ذكره آخرا بقوله بل هذه
الدعوى بديهية   لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة فيه
بحث لانه اذا كان على تقدير عدم ارتفاع الاثنينية لا وحدة كما ذكره

الا ان في بناء كلامه على مذهب الاشراقيين
والحقائق المحتملة هي العنصريات والتي لا تحتمله
هي الفلكيات مثلا والاجسام الجواهر المجردة
الى غير ذلك   صح

على تقدير ارتفاعهما لا اثنينية فاين اجتماع الوحدة والكثرة فلا
يتم التقريب فالجواب ان يقال لا نم ان لم يرتفع الاثنينية وقد فرضنا
الوحدة فاجتمعتا فالقول بان قوله لانه دليل على قوله وليس هذا هو
الاتحاد الذي تخيله وكان قوله وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة مهملا غير مدلول عليه بدليل الظهوره تعسف ظاهر لكنه
يلايم قوله وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدده
فزوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من تلك
الصور لا يذهب عليك ان الوحدة التي تقومت الاثنينية بها اذا زالت
لا يلزم زوال الشخص الواحد حتى لا يكون من الاتحاد الذي نحن بصدد
ابطاله الا ان يقال المراد الوحدة الشخصية وزوالها يزول الشخص
وح نقول لم لا يجوز ان يصير تلك الوحدة عين هذه الوحدة فان
تمسك في دفعه بمثل ما ذكره الشارح من ان الامتياز على الآخر لازم للوحدة
التي كانت لاحدهما توجه عليه ما اورده آنفا من ان هذا الازم لها على تقدير
عدم الاتحاد مطلقا   ورجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا
ينفي صدقه على غيره لا يذهب عليك ان هذا النفي قد حصل بلزوم الترجيح
بلا مرجح انما المقصود هنا جانب الاثبات مع ان الشارح هنا مانع ليس
غرضه الا ان الدليل المذكور على نفي كون كل واحد واحد جزء الاخر في
الاتحاد يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح والاستناد بان التقوم بالوحدات
لما كان لازما على كل حال فيصلح سببا لترجيح التقوم بالوحدات على التقوم
بالاعداد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فكون الترجيح المذكور لا يدل على النفي
المذكور ولو سلم ان النفي مقصود لا يلايم الآداب نعم يمكن ان يقال هذا
السند لا يصلح للسندية لانه اعم من المنع وذلك لانا اذا فرضنا مركبا

بزکر

تركب من مركبين تركب كل منهما من العناصر الاربعة فالاجزاء الاولية
للمركب المفروض هذان المركبان لا العناصر مع ان السند المذكور
جار فيه ولا يذهب عليك ان النزاع في تقوم الاعداد بالوحدات او بما
دونها من الاعداد انما هو في التقوم الاولي والا فلا يتصور النزاع في
ان التقوم بالوحدات آخرا فتامل   واعلم ان هذا الحكم مع القول
باشتمال العدد والحاصل ان هذا الكلام منه مبني على اعتبار
الجزء الصوري في العدد وبهذا يندفع امران عن الدليل المذكور
احدهما ان استحالة تقوم الشيء بامور يستغني عن كل واحد منها
مع لا اشتمال بعض هذه الامور على البعض الآخر كتقوم المركبات
من مجموع النار ومجموع الهواء والماء والارض تارة وتقومها تارة
اخرى بمجموع النار والهواء والماء ومجموع الارض اذ ذلك على تقدير تحقق
الجزء الصوري للمجموعات لا يتصور وثانيهما النقض بلزوم ان لا يكون مجموع
الماء والارض او مجموع الهواء والماء والارض جزءا للمركبات وذلك ظ
فان قيل على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد يتمشى النزاع المذكور
ايضا وذلك لانه لا يلزم من كون كل واحد من امرين جزءا لثالث ان يكونا
معا جزءا له الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة جزء للجسم ومجموعهما
معا نفسه لا جزؤه قلنا لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزءا للثلثة
مثلا ان يكونا معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها فلا يكون
دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد قلنا اذا كان كل واحد من اجزاء
الشيء جزءا لامر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة
التي ذكرها المعترض او جزءه كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف يتصور ان
يكون كل واحد من اجزاء شيء داخلا في امر ويكون ذلك الشيء خارجا عنه

بوحدات اخر

فتامل واعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الآثار
المخصوصة مترتبة على خصوص العدة المعينة كما ان في صورة تحقق
الجزء الصوري يترتب على الصورة الثم لاختلافهما باللوازم
انما يدل على اختلاف الملزومات بالماهية لو علم انها ناشئة من نفس الذات
دون الامر الخارج وتحقق هذا العلم فيما نحن فيه ممنوع نعم يعلم انها ليست
مستندة الى التشخص لعمومها وشمولها لغير هذا الشخص مثلا لكن
بقي الكلام في استنادها الى العوارض الكلية للنوع فتامل
واعلم ان الاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة
والخمسة مثلا والتركيب هو كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة
والمنطق قد يراد به المجذور اعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه
كالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله
وهو ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد
يراد بالمنطق ما يكون له كسر من الكسور وبالاصم الذي يقابله وهو
ما لا يكون كذلك وبما ذكرنا من معنى اللوازم المذكورة ظهر ان الاختلاف
فيها لا يدل على ان كل مرتبة نوع آخر مخالف لسائر المراتب لاشتراك
المراتب الكثيرة في كل واحد منها فالاولى التمسك بلوازم يختص بكل
نوع نوع في العبارة فقط كما زعم الشارح ولا ينافي ذلك كون
ما صدق عليه المضاف امرا واحدا مع امكان ايراد المنع عليه
الشارح والمتقابلان هما المتنافيان اللذان يمتنع اجتماعهما
اعلم انه لا بد ههنا من التزام احد الامرين اما القول بان المتضايفين
قد لا يكونان متقابلين بان يكون المضايف قيد القسم في تقسيم المتقابلين
لا قسما حقيقيا والقسم الحقيقي هو المتقابل المضايف وبان ما وقع في

ان في البسائط تترتب على نفس الذوات المخصوصة صح

بحث التقابل

بعض

بعض العبارات من تعريف المتقابلين بانهما اثنان لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة معا تسامحا فان حكمه كذا وكذا او القول بان
ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الآخر والا اشكل
الامر في مثل الاخوة المتكررة من جانبين اذ هما متماثلان على ما صرح
به وان اريد بالابوة والبنوة مطلقيهما اذ لا اجتماع بين مخصوصيهما المتقا
المقيس من كل منهما الى الآخر واراد بقوله وان اعتبر قبوله اعم من ان
اعتبار قبوله في الجملة سواء كان على وجه العموم او على وجه الخصوص
ليصح جعله اعم من المشهوري صادقا عليه الشارح اما اولا فلانه
يجوز ان يكون احد العدمين يعني حينئذ لا يتصور الواسطة بين
ملكتيهما لامتناع تحقق الواسطة بين النقيضين وفيه بحث لان هذه
الصورة قد اندفعت بما ذكره المجيب بقوله واما العمى الخ سواء كان
من قبيل العمى واللاعمى او من قبيل عدم البصر وعدم عدم البصر ولو
اورد على ما ذكره كان راجعا الى الايرادات التي سيورده عليه وليس
ههنا ايراد آخر بل الاظهر ان يجعل هذا مثالا آخر لمنع جواز اجتماع
العدمين المضافين فيما يغاير ملكتيهما مستندا بانه يجوز ان لا
يكون بين ملكتيهما واسطة وذلك قد يكون بان يكون احد العدمين
مضافا الى الآخر اذ لا شك انه لا يتصور حينئذ جواز اجتماع العدمين
في الواسطة بين النقيضين وقد يكون في غيره كالمثال المذكور ثم لو
بني الكلام على ان السلب لا يتصور وروده على السلب حتى لا يلزم ان
يكون لشيء واحد كالعدم نقيضان على ما مر في كلامه انه يدفع ذلك
ايضا لو ارادوا بكون احدهما وجوديا اراد توجيه التقسيم
المشهور ليندفع عنه اصل الاعتراض لا يحتاج الى الجواب الذي

لا اشكل

يورده الشارح فيه وحاصله انه اريد بالوجودي والعدمي ما يكون احدهما سلبا للاخر وح يدخل ما اذا كان احد العدميين مضافا الى الاخر فيه كالعمى واللاعمى ولو اجرى هذه العناية الجارية في صورة كون احدهما عدميا والاخر وجوديا في صورة كونهما وجوديين بان يراد بالوجوديين ما لم يكن احدهما عدما للاخر اندفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين مضافا الى الاخر اذ هذه الصورة يكون داخلة فيه ويكون من قبيل المتضادين وكذا يدخل فيه ما اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كعدم اللازم عن المحل ووجود الملزوم فيه والحاصل انه يرجع بهذا التوجيه التقسيم المشهور الى ما ذكره الشارح من التقسيم واستحسنه فلا يرد عليه ما لم يرد عليه وعدم ملايمة العناية في تفسير الوجودي والعدمي لعبارة الشارح الاصفهاني وان كان ملايما لاصل التقسيم ومآله ومعناه بناء على انه فسر العدمي بان يكون عدم امر ما فحمله على عدم الامر المخصوص الذي اعتبره لكنه غير ملايم ثم لما لم يكن دفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين مضافا الى الاخر بادخالهما في المتضادين مطابقا للواقع لانه غير داخل في المتقابلين بالذات الذي جعل مقسما اذ ظاهر ان امتناع اجتماعهما في محل لان اجتماعهما ملزوم لاجتماع المتقابلين بالذات كما ذكرنا ثانيا ويمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات تحقيقا للمقام وتخطية للشيء في جعله هذه الصورة داخلة في التقسيم ولا يذهب عليك ان الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم من هذا القبيل لانه لا تقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم اولان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم ثم لما حقق المقام ودفع النقض بالتمام

لم يبال

لم يبال بالمناقشة في المثال الذي ذكره الشارح وهو عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولا يرد عليه انه مناقشة في المثال لانه بعد الفراغ عن دفع النقض عن مثل هذه الصورة مطلقا تصدى للمناقشة في خصوص المثال على سبيل التنزل والاستظهار وبين المناقشة على ما فسروا في المشهور القيام بالنفس بسلب القيام بالغير اي عن الموجود في الجملة لا بل المتصف بالمعدوم ما الصرف هذا ثم لو فسر الوجوديان في كلام المص بما ذكره اندفع قول الشارح وعلى هذا لا يصح قول المص وبما يعني المتضادين وجوديان لان الواحد لازم له اي يمتنع انفكاكه عن الموضوع مطلقا لا بعد طريانه فقط بخلاف العدم والملكة فامتناع انتقال الموضوع من العدم الى الملكة ههنا بناء على انه يمتنع انفكاكه عنه بعد طريانه عليه لا مطلقا وانت خبير بجواز ان يكون هناك مفهومان يمتنع انتقال الموضوع من كل منهما الى الاخر ولا يكون شيء منهما لازما له مطلقا بل يمتنع انفكاكه عن الموضوع بعد طريانه فقوله لان الواحد لازم له محمول على انه للتمثيل ثم لا يخفى ان القسم الاول وهو ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الاخر من غير عكس اعم مما سماه العدم والملكة ويتبين بقوله فالعدم الذي ههنا الى اخر ما ذكره في بيانه لان هذا القسم يقتضي تفسيره تناوله الوجودين اذا كانا بهذه المثابة كالصفات اللازمة للموصوفات بالنسبة الى اضدادها الاخر وكالامزجة اللازمة للانواع بالنسبة الى اضدادها اللازمة لانواع اخر وكالاعراض العارضة للافلاك بالنسبة الى اضدادها الى غير ذلك من الامثلة فتامل ولو كان المراد بالبصر الابصار بالفعل كان التقابل بين العمى والبصر داخلا في القسم الاول من القسمين الذين

ان يجوز اتصاف الموضوع بها وكان انتقال من احدهما الى الاخر دون العكس ضد اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس كذلك لانه لا يجوز اتصاف الملزوم به

ذكرها للتضاد وهو ما يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر
ولو كان المراد منه امكان الابصار امكانا ذاتيا كانا داخلين في القسم
الثاني واياهما اراد بقوله وما دخل فيه اي في القسم الثاني من القسمين
الذين ذكرهما المدلول عليه بقوله واما ان لا يكون كذلك
ومنه يعلم اي يعلم مما نقل من ملخص كلام الشيخ ان المص ليس في صدد
بيان اصطلاح قاطيغورياس حتى لا يصح قوله وهما وجوديان بل هو في
صدد بيان الاصطلاح المشهور المعتبر فيه ان يكون الضدان وجوديين
على ما يشعر به قول الشيخ فلا يجب ان يشتغل المعلم الى آخر ما نقل
فلا بد للمص من القول بكونهما وجوديين ولا يخفى عليك ان المتضايفين
ايضا لا بد ان يكونا وجوديين وعدم تعرض المص له بناء على انه لم يوجد
فيما بين غير الوجوديين هذا التقابل كيف والمتقابلان بهذا التقابل
مندرجان تحت مقولة المضاف والاعدام لا يدخل تحت مقولة ثم
اشار الى ان الايرادات التي كانت باعثة للشارح على توجيه كلام المص
بما ذكره ثم الايراد عليه بانه حينئذ لا يصح قوله وهما وجوديان قد عرفت
ما يصلح وجها لدفعها وتفصيله ان الصورة الاولى من الصور الثلث
المذكورة في مقام السند قد ادرجها في الوجودي والعدمي المراد
منهما المشار اليه بقوله منها والا فان كان احدهما سلبا للآخر
واخرج الصور الباقية عن المقسم بما ذكره من ان المقسم هو التقابل
بالذات لان المراد منه امتناع الاجتماع بالذات ومنها ليس كذلك
ولا يخفى جريانه في الصورة الثالثة بان يقال مقابلة عدم الحول
عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله
على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر وكذا في دفع الاعتراض

امتناع الاجتماع صح

الثاني

الثاني بان التقابل بين وجود الملزوم وعدم اللازم انما هو باعتبار
ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم وان عدم اللازم في قوة عدم
الملزوم على ما هو المشهور وفي هذا الكلام تخطئة للشارح من وجهين احدهما
انه جعل المتقابلين بالعرض داخلا في التقسيم ولم يتنبه ان المقسم
هو المتقابلان بالذات على ما اشرنا اليه انفا وثانيهما انه زعم ان المتضايفين
في الاصطلاح المشهور يجوز ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
بل يجوز ان يكون كلاهما عدميين على ما ذكره مع ان قول الشيخ سواء
كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا حيث لم يقل
او كان كلاهما عدميا لئلا يلزم تحقق القسم الاخير يقتضي منها شيء وهو ان
الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم
حيث كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم
عدم الآخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم
لوجود اللازم لا يخلو عن اشكال ولعله لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل
بالذات منحصر في السلب والايجاب فليتامل   فالتقابل بين
الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر يعني ان
التقابل بين الالوان المتوسطة انما هو باعتبار دخولها تحت جنسها
وكذا بين الطرف والوسط فالمتقابلان بالذات هما جنس السواد و
جنس البياض وبينهما غاية الخلاف اذ لا يتصور الاختلاف بين جنسين
اشد من هذا الاختلاف هذا توجيه كلامه ويرد عليه ما قيل ان كلا
من السواد والبياض له معنى بديهي لا يصدق على الحمرة والصفرة نعم يصدق
كل منهما على مراتبه المتفاوتة بالشدة والضعف وليس الكلام فيه هذا
ويرد عليه ايضا ان الحمرة والصفرة وان دخلا في المتضادين الحقيقيين

او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم منه

[illegible]

بالاعتبار الذي ذكره لكن التقابل الذي بينهما باعتبار خصوص
كون احدهما حمرة والآخر صفرة اي التقابل الذي بينهما الناشئ من
فصولهما المنوعة لا يدخل تحت التضاد الحقيقي والحاصل انا نجد بين
الحمرة والصفرة مثلا تخالفا اضعف من التخالف الذي بين السواد
الصرف والبياض الصرف وانقص منه وكما ان الثاني الشديد
مقتضى ذات المتضادين فكذا الاول الضعيف وهذا تقابل
بالذات ليس بالعرض ولا يمكن دخوله الا في التضاد فلا بد من التعميم
فيه وايضا قد يتحقق هناك الوان متوسطة ثم نجد التفاوت بينهما
باعتبار قرب احدهما الى السواد والآخر الى البياض ونحكم بينهما
بالتقابل والاختلاف فعلم ان التقابل بينهما لا يرجع الى التضاد
الذي بين السواد والبياض فليتامل بل الذي هو سواد
عند شيء يريد ان حقيقة السواد اي السواد الحقيقي لا يقبل الشدة
والضعف انما القابل لهما السواد الاضافي اي ما هو سواد
عند آخر كما ان الكثرة الحقيقية التي هي حقيقة العدد لا يتصور فيها
التفاوت بالزيادة والنقصان والاختلاف انما هو في الكثرة الاضافية
اي الكثرة عند الآخر وقد مر الاشارة اليه في حاشية التشكيك
فتامل الشرح لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب
في تقابل السلب الخ ان جعل المتقابلان بالسلب والايجاب
الاعتقادين اي ادراك وقوع النسبة وادراك لا وقوعها كما اشعر
به هذا المقام ويصرح به في بعض كتب الاصول كان المتقابلان
بالسلب والايجاب امرين وجوديين وقد مر ان المتقابلين بالسلب
والايجاب لا بد ان يكون احدهما عدما للآخر والحق ان التقابل

بين الاعتقادين

بين الاعتقادين هو التضاد باعتبار الورود على ذهن واحد والتناقض
بينهما باعتبار الورود على النسبة كما فهم من كلام الشرح اذ على تقدير ان
يراد بهما الاعتقادان كان موضوعهما الذهن لا النسبة بل النسبة
متعلق لهما معلوم لهما والمتقابلان بالسلب والايجاب في القضايا
هما الوقوع باعتبار امتناع اجتماعهما في النسبة الايجابية التي بين
بين على راي المتاخرين او النسبة التامة الايجابية والسلبية باعتبار
الورود على مجموع الطرفين اذا لم يوجد على وجه يختص باحدهما بل يوجد
على انها جزء القضية واذا اخذ على وجه يختص باحدهما فامتناع الاجتماع
انما هو بالقياس الى ذلك الطرف لكن لما كانت النسبة لها زيادة
اختصاص بالمحمول بناء على انها عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع على ما
قالوا كان اعتبار المحمول محلا لورود النسبتين عليه اولى وتسمية هذا
النوع من التقابل بالسلب والايجاب باعتبار انه يتحقق بهما ايجاب
او سلب لا باعتبار ان المتقابلين هما السلب والايجاب اذ المراد بالسلب
والايجاب المسلوب والموجب ومطلق العدم والوجود هذا ولو اريد
المتقابلان بالعقد المعتقد كان المراد بالقول المقول ومن قال انهما امران
عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية اراد بهما الموجب والمسلوب
اي الوقوع واللاوقوع الواردين على النسبة الايجابية التي بين بين
الشرح وبما نقلناه عن الشيخ في معنى الايجاب والسلب
المراد بهما يضمحل ذلك الاشكال بالكلية لا يخفى عليك ان اضمحلال
الاشكال بناء على النقل الاول ظاهر لانه صريح في ان التقابل بالايجاب
والسلب يتحقق في القضايا وفي المفردين ايضا واما على النقل الثاني
فوجهه ان الشيخ جعل الوجود في نفسه والعدم في نفسه على الشيء باعتبار

في نفسه وباعتبار سلبه في نفسه وحمل الوجود لغيره والعدم لغيره على الوجود
والعدم الذي كان رابطة في القضايا والحاصل ان حمل الاول على
المتقابلين بالايجاب والسلب اذا كانا مفردين والثاني عليهما اذا
كانا قضيتين والظاهر من كلام الشيخ ان حمل الاول كاشارة الى
مطلب هل البسيطة والثاني الى مطلب هل المركبة فيكون مختصا
بالقضايا على اي حال وحينئذ يتوجه لزوم التدافع بين كلامي الشيخ
ولعل الشارح حمل هذا الكلام ثانيا على ما حمله الموافق الاول وقد
يدفع التدافع بان كلا منهما ناظر الى اصطلاح آخر وبان كلامه في بيان
خصوص السلب والايجاب الذي بين القضايا وما في حكمها وحينئذ
يتوجه على الشارح ان نقله في بيان الاضمحلال لا ينبغي اذ لا يصير سندا له
لانه ظاهر مما ذهب اليه القائل ولا يحتاج في دفع التدافع الى التاويل
الذي قد يمكن بالوجهين الاخيرين فليتامل   الشارح فاذا
رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا كلام الشارح ههنا ليس محررا
والتحقيق ان السلب الجزئي من حيث انه سلب جزئي ليس عين مفهوم
رفع الايجاب الكلي واذا قطع النظر عن الكلية والجزئية وجرد النظر
الى مجرد النسبتين كان احدهما سلبا للآخر وبهذا الاعتبار يكون
السلب الكلي ايضا سلبا للايجاب الكلي فالكليتان والكلية والجزئية
متساويتان في ان السلب في كل منهما ليس سلبا للايجاب ولا عدما له
بالاعتبار الاول وبالاعتبار الثاني يكون السلب في كل منهما عدما
للايجاب الا ان القوم نظروا الى الاعتبار الاول وجعلوا السلب
الجزئي رفعا للايجاب الكلي مسامحة بناء على انه لازم مساو لرفعه
وهذا بخلاف السلب الكلي بالنسبة الى الايجاب الكلي فرقا ان

من حيث انه رفع الايجاب الكلي م

التقابل

التقابل بين الكليتين تقابل السلب والايجاب لا يبعد ان يكون نظره
الى الاعتبار الثاني ولعل الباعث له على ذلك الاعتبار ادراج الكليتين
وادخالهما في المقسم في التقسيم المشهور مع انه لا يمكن ادخاله في غير السلب
والايجاب واذا اعتبرناهما من حيث انهما كليتان فنقول تقابل السلب الكلي
مع الايجاب الكلي انما هو من حيث ان النسبة في احديهما رفع النسبة
في الاخرى واما خصوصية الكلية فلا مدخل له في التقابل والتنافي
حتى لو غيرت الكلية الى الجزئية بقيت المنافاة والمقابلة بحالها
واما كلام الشيخ حيث ادخلهما في التضاد فلعله مبني على اصطلاح
آخر   الشارح التضايف جنس التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره
اي صدقا ذاتيا بناء على كونه جنسا عاليا المصدق عليه اعلم انه ان اريد بالتقابل
والتضايف معناهما المصطلح فيرد عليه ان التضايف ليس جنسا للتقابل
ولا يكون صادقا عليه وعلى غيره انما الجنس الصادق عليه وعلى غيره مفهوم
المضاف الذي هو من الاجناس العالية وان اريد بهما المتقابل والمضاف
فيرد عليه ان المضاف ليس اعم من المتقابل ولا صادقا على مفهوم التجاور
والتماس بدون المتقابل حيث صدق المضاف صدق المتقابل بدون
العكس الكلي كالسواد والبياض والقرشية واللاقرشية والعمى والبصر
وان اريد بالتقابل معناه وبالتضايف المضاف صدق ان المضاف
جنس للتقابل صادق عليه وعلى ما يغايره لكن يرد انه لم يجعل قسما منه
مندرجا تحته انما القسم منه المندرج تحته مفهوم التضايف واما
عكس هذا بان يراد بالتقابل المتقابل وبالتضايف معناه ففي غاية
السقوط اذ التضايف ليس اعم من المتقابل ولا يجعل قسما من المتقابل
بل انما جعل قسما من التقابل وان اريد بالتضايف فيكون من خواص

التضايف فقط

المضاف الذی هو من الاجناس العالیة حکمه حکمه فی العموم والخصوص
دون الجنسیة فیعرف حاله ما قیاس الی التقابل بما عرفت وعلی جمیع التقادیر
لا یتحقق بهما شیء هو اعم من الآخر اذا اعتبر من حیث هو اخص باعتبار
العارض کمفهوم الکلی مع مفهوم الجنس فکیف یصح قول المص وینذرج
تحت الجنس باعتبار عارض سواء ارید بالجنس التضایف او التقابل
اللهم الا ان یراد بالعارض معنی القایم لا الخارج المحمول کما فی النظر الکلی
نقله الشارح ویکون المعنی ان التقابل اعم من حیث هو من مفهوم التضایف
واخص باعتبار قیام حصة من التضایف به وبالحقیقة یکون تلک الحصة
القایمة اخص هذا وما ذکره الشارح فی الحاشیة علی الجواب الاول مندفع
بان التضایف لیس قسما حقیقیا للتقابل حتی یکون من حیث هو مع قطع
النظر عن العارض اخص منه وکیف والشارح سیصرح بان تعقل التضایف
بالکنه لا یتوقف علی تعقل التقابل وما ذکره علی الجواب الثالث
مندفع ایض بان مفهوم التقابل من حیث هو لیس اخص مطلقا من
مفهوم التضایف انما یکون اخص من حیث هو من مفهوم المضاف لکن لم
یکن التقابل مقسما لمفهوم المضاف بل للتضایف ویرد علی ما ذکره
من الجواب الرابع انه انما یصح لو کان التضایف والتقابل صادقا علی التجاور
والتماس اذا ارید بهما المقابل والمضاف ضرورة ان التجاور لا
یکون تضایفا ولا تقابلا بل یعرض له التضایف والتقابل بالنسبة الی
تجاور آخر کالاخوة لکن حینئذ لا یصح ان مفهوم المقابل یندرج
تحت مفهوم المضاف بل المندرج تحت مفهوم المضاف انما هو
التقابل ولعل الشارح للاشارة الی هذا قال غایة الامر ان یلزم منه
اندراج مفهوم التقابل تحت مفهوم التضایف ویمکن ان یکون المراد

من التضایف المضایف لا المضاف وارید به المضایف المشهوری
فیصدق علی المقابل ولکن قد علمت فی الشرح ما یدل علی ان المتقابلین
حقیقة بحسب الاصطلاح هما شیئان لا یجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة
کالابوة والبنوة وهما لا یحملان علی شیء واحد فانهما یسمیان بالمتباینین
ولا یخفی ان المتضایفین المشهورین من هذا القبیل ثم لا یخفی علیک ان
تقریر السوال علی الوجه الذی ینطبق علیه الجواب الثالث لیس علی ما قرره
الشارح اولا ولعل الشارح لاشعار الجواب الی طریق تقریره لم یقرره علیحدة هذا
غایة تحقیق هذا المقام انت خبیر بان التضایف ومنشاء
الاشتباه والخلط بینهما ان المشتق من التضایف الذی هو قسم من
التقابل ای المضایف جعل خاصة مساویة لما هو جنس التقابل وهو
حقیقة المضاف الذی هو الجنس العالی ولا فساد فیه فیه نظر
ظاهر تعرض له الشارح فی الحاشیة فان قلت النظر مدفوع بان التضایف
هو قید القسم لا القسم الحقیقی ولهذا صرح الشیخ بان التقابل لیس ذاتیا
له قلت هذا غیر مفید فی دفع الایراد لان قید القسم لا بد ان یکون اخص
مطلقا من المقسم اذ من وجه فلا یجوز ان یکون اعم مطلقا منه مع ان التضایف
اعم مطلقا من التقابل لصدقه علیه وعلی غیره علی ما قرره السایل
والصواب علی تقدیر ان یوجه السوال علی هذا الوجه
اشار بهذا الوجه الی ان یحمل المندرج فی کلام المص عبارة عن المضایف
والمندرج فیه عبارة عن المقابل ای یحمل الجنس علی الخارج الاعم لا غیر یکفی فی
السوال علی ما اشار الیه آنفا وصار حاصل السوال ان المضایف یصدق
علی کل مقابل من حیث انه مقابل وعلی غیره کالمجاور والمماس من حیث المجاورة
والمماسة فیکون اعم من المقابل فکیف یندرج تحته علی ما هو مقتضی التقسیم

وعلى هذا التقرير السؤال يندفع الاجوبة المذكورة لدفعه حتى ما جعله الشارح
في الحاشية جوابا قال فالجواب عند هذا التقرير ان يقال اعمية الجنس
اي الجنس الحقيقي الذي هو المقابل انما يجب بالنسبة الى النوع الذي هو المضاف
الواقع قسما حقيقيا للمقابل بحسب الحمل الذاتي بان لا يصدق المضاف
صدقا ذاتيا على شيء الا ويصدق المقابل عليه كذلك ويصدق المقابل
على باقي اقسامه الحقيقية صدقا ذاتيا ولا يصدق عليها المضاف كذلك
ولا ينافي ذلك ان يكون النوع اعم من الجنس بحسب الحمل العرضي كما فيما نحن
فيه حيث صدق المضايف على كل مقابل من حيث انه مقابل اي على نفس
مفهوم المقابلة صدقا عرضيا وعلى غيرها مع ان المقابل لا يصدق على
نفسها صدقا عرضيا ضرورة ان الشيء لا يكون عارضا لنفسه ولهذا الكلام
جواب آخر يظهر فيما بعد وهو ان اندراج المتقابلين من حيث التقابل
في المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق
على ذاتي السواد والبياض ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما
يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني حقيقة التقابل وعليهما مأخوذين
مع العارض وكذا يصدق المقابل على نفسه من حيث انه مقابل كما يصدق
عليه المضايف من هذه الحيثية وان كان صدقا ذاتيا فان ذلك
يكفي لعموم المقسم بالنسبة الى ما هو قسم له والحق ان المقابل من حيث انه
مقابل كما يصدق عليه المضايف صدقا عرضيا يصدق عليه المقابل كذلك
ايضا ثم بين ان النوع يصدق على الجنس صدقا عرضيا بحسب الوجود
وبيانه ان الجنس لما كان متحدا مع النوع بالذات كان وجود النوع بالذات
وجود الجنس حقيقة فالنوع خارج محمول على الجنس بحسب هذا الوجود
وهذا العروض مشترك بين سائر الانواع بالقياس الى اجناسها

ثم المقابل

ثم المقابل من حيث انه مقابل يعرض له المضايف بشرط خصوص الوجود الذهني
على ما هو شان المعقولات الثانية وهذا العروض يلزم من ان المقابل يصدق
على المضايف من حيث انه مضايف صدقا عرضيا ايضا كما يصدق على سائر
المفهومات المتقابلة كالسواد والبياض والابوة والبنوة واشار الى ما
يستلزمه بقوله ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل ولعل
ما قررنا ظهر ان قوله ثم انه اي المضايف من حيث وجوده في الذهن يصدق
عليه المقابل ليس من باب القلب وانه ينبغي ان يقول ثم ان المقابل يصدق
عليه المضايف في الذهن وظهر ايضا ان عروض الحيوان للانسان ليس من
قبيل الاول لان الحيوان جنس للانسان متحد معه بالذات وموجود
بوجوده حقيقة دون الثاني لان الحيوان لا يصدق على الانسان صدقا
عرضيا ايضا ولا ينافي ذلك كون الانسان محمولا على الحيوان حملا عرضيا
في الخارج والذهن معا لان الحيوان محمول عليه فيهما وفي مثال المعلوم
بالنسبة الى الانسان يكون الامر بالعكس لان المعلومية انما يعرض
له في العقل فيكون من قبيل الثاني واما انه ليس من قبيل الاول فظاهر
كيف والمعلومية ليست ذاتية للانسان واعلم انه لما جاز ان يكون منشا
شبهة السائل هو العروض الاول الجاري في سائر الانواع والاجناس بناء
على توهم ان كل نوع يصدق صدقا عرضيا بدون الجنس على نفس الجنس
اشار الى دفعه اولا ثم لما جاز ايضا ان يكون منشاها العروض الثاني المختص
بهذا الموضع اشار الى دفعه ايضا بان اندراج نفس مفهوم الجنس تحت
النوع بان يكون فردا له معروضا له ليس فيه محذور فليتامل
ضرورة ان المعقولية بالقياس الى الغير عارض لمفهوم الابوة والبنوة
تلخيصه ان المعقولية بالقياس الى الغير ثابتة للابوة بالقياس الى الغير

وكل ما يثبت لشيء بالقياس الى غيره يكون عرضيا له لان الثابت للشيء بالقياس
الى غيره يكون اضافة بين ذلك الشيء وغيره والاضافة خارجة عن الطرفين
والاضافات كالابوة لا يثبت لما هو ذاتي له بالقياس الى غيرها فهي خارجة عنه
فلا يرد ان المعقولية بالقياس الى الغير لا ينافي الجنسية سيما للامور
الاضافية كما فيما نحن فيه والاستناد بان الجسم جنس للحيوان مع ان
حده هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون معقولا بالقياس الى الابعاد
الثلثة وهي غيره قطعا مدفوع بان قابل الابعاد اي مفهومه ليس فصلا للجسم
بل هو مما يدل على ما هو فصله واقيم في حد الجسم مقامه وكيف لا وقد مر ان
المشتق لا يكون ذاتيا لاشتماله على النسبة اذا كان التضايف
جنسا بالمعنى الذي قررنا اراد بالتضايف ههنا معنى المضاف ولهذا
كتب ههنا حاشية في انه قد سبق ان مدار السؤال على عدم الفرق بين
التضايف والمضاف فلا تغفل واراد بالتضايف في قوله انهما تضايف
معناه وهو الذي جعل قسما للتقابل كما ان المضاف ذاتي لمفهوم
الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف اراد بالمضاف
في الاول ما هو حقيقة المقولة وفي الثاني ما هو مجملا اي المعقولية بالقياس
الى الغير يدل عليه قوله كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى
المتعارف اي ما حقيقته المقولة لا يستلزم صدق التضايف اي
مفهومه بمعنى المعقولية بالقياس الى الغير على ما صدق عليه التقابل كما
يظهر في المثال المذكور فلا يرد انه قد صرح اتفاقا بان المضاف ذاتي
لمفهوم الاب ولا يصدق على بعض ما يصدق عليه الاب كزيد
فصدق ذاتي الشيء على جميع افراده لا يكون لازما وههنا حكم بان
عدم صدق ذاتي التقابل على ما صدق عليه التقابل ضروري البطلان

وهذا

وهذا مناف لذلك نعم يرد علينا ان النسبة المتكررة التي هي حقيقة
المقولة ليست ذاتية لمفهوم الاب لانها غير محمولة عليه بل الاب عبارة
عن المعروض المقيد بالنسبة لا النسبة المقيدة بالمعروض الا ان
يريد بالذاتي مطلق الجزء وحينئذ يرد عليه ان الكلام في الذاتي بمعنى
الجزء المحمول الذي يصلح للجنسية وايضا التزام كون ما هو حقيقة
المضاف محمولا على زيد لكونه ذاتيا لمفهوم الاب المحمول عليه دون ما
هو مجملا اي المعقول بالقياس الى الغير تعسف ظاهر اذ القوم صرحوا
بان هذا الوجه من خواص الشاملة المساوية له ايضا كما لا يصدق
على زيد انه مما يعقل بالقياس الى غيره لا يصدق عليه المضاف بالمعنى
الذي هو حقيقة الجنس وهو النسبة المتكررة ايضا هذا ان اريد بالمضاف
النسبة المتكررة وان اريد به المشتق من النسبة المتكررة الذي
هو عبارة عن ذي النسبة المتكررة فيرد ان ما هو مجمل ليس لمفهوم
المذكور وهو ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير بل هذا مجمل نفس
النسبة ومجمل المشتق من النسبة هو ذو ما لا يعقل الا بالقياس
الى الغير وكما ان المشتق من النسبة المتكررة محمول على زيد الذي
يحمل عليه الاب كذلك يحمل عليه ذو ما لا يعقل الا مقيسا الى غيره
فحاصل الجواب ان كون التضايف فيه نظر لانه ان اريد بالتقابل
معناه الظاهر فيكون حقيقة جنسه نفس النسبة المتكررة والوجه
عبارة عما لا يعقل الا بالقياس الى الغير وكما يصدق على افراد التقابل
النسبة المتكررة كذلك يصدق عليها انها لا يعقل الا بالقياس
الى الغير بناء على ان المتقابلية والمقابلية متضايفان على ان القوم جعلوه
خاصة مساوية للمقولة وعرفوها به وايضا التقابل ليس عرضيا لافراده

التي هي عبارة عن حصص التي يعرض المتقابلات كمقابلة هذا لذاك
ومقابلة ذاك لهذا واما السلب والايجاب والعدم والملكة فانما
يصدق عليهما المقابل لا التقابل نعم المقابلات المخصوصة العارضة
لها انما يصدق عليها التقابل لكن صدقا ذاتيا لا عرضيا ويمكن دفع
الاول بان مراده ان التضايف الذي هو قسيم للتقابل لا يلزم صدقه
على افراد التقابل من كون المضاف الذي هو حقيقة الجنس مقولا
على تلك الافراد كانه عبر عن ذلك بما يعقل بالقياس الى غيره وهذا
في الحقيقة لا يحمل على التضايف بل انما يصدق على المضايف والامر فيه سهل
لكن المضاف الذي هو حقيقة الجنس صادق على جميع افراد التقابل من
التقابلات المخصوصة وان لم يكن صادقة على المقابلات كالسواد
والبياض فتدبر وان اريد بالتقابل المقابل فيكون الجنس عبارة عن ذي
النسبة المتكررة وحينئذ عبارة عن ذي ما لا يعقل الا بالقياس الى
الغير كما يصدق على افراد المتقابلات كالسواد والبياض انهما ذات
النسبة المتكررة اي التقابل العارض لهما كذلك يصدق عليهما انهما ما لا
يعقل الا بالقياس الى الغير سواء بسواء على ان هذا التوجيه على تقدير
تمامه لا ينطبق على عبارته قدس سره في وادي وهو ما اورد على ما انطبق لمن
تامل فيها فليتامل مما لا يخلو عن بعد وذلك لان ضمير
تحته على ما يقتضيه الظاهر لما كان راجعا الى التضايف كان الجنس
عبارة عن التقابل لا التضايف واراد بمثل هذا المقام المقام
الذي لم يذكر جنسية التضايف وكان السابق بلا فصل هو التضايف
فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن
العارض اخص من المتضايفين هذا بظاهره ينافي ما سبق منه

ايضا

ايضا ان المتقابلين يصدق على ذات السواد والبياض والعدم
والملكة ولا يصدق عليهما المتضايفان ويمكن ان يجاب بان
المراد ان مفهوم المقابلين اخص من المتضايفين مع قطع النظر عن
العارض مطلقا كيف وقد سبق منه ان الاخصية باعتبار
عروض حصة التقابل الشارح لكن يشكل قوله ومقوليته
عليها بالتشكيك يمكن ان يقال ضمير عليها عبارة عن افراد الاقسام
لا عن نفس الاقسام والاقسام عرضي لافرادها ضرورة ان
التضاد مثلا عرضي لمثل السواد والبياض لانه ثابت لكل منهما
بالقياس الى الآخر وقد عرفت ان كل ما كان كذلك يكون عرضيا
لما هو ثابت له ثم الفرق الذي فعله الشارح حيث جزم بان تعقل ماهية
المضاف بالكنه لا يتوقف على تعقل التقابل وتردد في العدم
والملكة والسلب والايجاب لا يخلو عن تحكم وذلك لان
المضايف ميقولة معقولة بالقياس الى الغير ضميرانه عبارة عن معروض
المضايف لا مفهومه وجعله عبارة عن مفهوم المضايف على تقدير
ان يكون حمل المعقول بالقياس الى الغير عليه على طريق حمل الشيء على
نفسه بعيد شانه حينئذ لا يلائم اقحام قوله انه بل ينبغي ان يقول ماهيته
المعقول بالقياس الى الغير والامر فيه سهل بل الى ضمن المتضايفين
وذلك باعتبار الاتحاد بين المفهوم وفرده لا باعتبار ان مفهوم
المتضايفين يعرض لهما التقابل من حيث وصف التضايف اما اولا
فلما فيه من التكلف واما ثانيا فلان امتناع الاجتماع المعتبر في مفهوم
التقابل انما هو بالنسبة الى معروضاته لا افراده من حيث انها افراده
الا ان يكون لتلك الافراد جهة المعروضية في شيء من الصدق

العارض الذي في كونه المجيب اي المتضايف
وليس المراد ان المتقابلين اخص من المتضايفين
مع قطع النظر عن صح

والكذب ذكر الكذب بيان للواقع وقع استطراداً وتبعا للصدق والا فالمعتبر في التقابل بالمعنى المشهور عدم الاجتماع والتمانع في الصدق لا في الكذب واراد بالوجوه القريب مما يجيء الوجوه المذكورة في الشرح واشار بهذا الى ان الدليل المذكور في الشرح انما اقيمت على كون السلب اقوى بحسب التصديق لا التحقق فلا يرد على الدليل انه انما يثبت نفي الواسطة في الاثبات لا العروض والثبوت والمطهو الثاني وان كان الثاني والثالث يمكن اجراؤهما في كل منهما لكن اطلاق لفظ الاشد على معنى نفي الواسطة في الاثبات في كلام المص اقتداء بالشيخ بعيد في غاية البعد على ما سيصرح به و
كذا الطلاق لفظ بالذات وبالتبع على ما وقع في الشرح على هذا ايضا بعيد غاية البعد والحق ان السلب في نفسه اشد فان العقل يحكم بانه لو لم يكن السواد مثلاً مستلزما لعدم البياض لم يكن منافيا مما فيا في الواقع وبحسب التحقق وليس مجرد انه واسطة في الاثبات واراد بالجسم الشفاف ما كان من العنصريات كالبسائط العنصرية وتلونها انما هو بالتركيب بينها ويتوهم من هذا الكلام ان الشفاف بمعنى ما لا لون له على ما فسره به بعضهم وسيجيء في الشرح انه باطل بل معنى الشفاف ما لا يحجب ما وراءه وان كان ملونا كالزجاج الملون و توجيهه ان التمثيل ببعض الاجسام الشفافة وهو ما كان غير ملون في بقي ههنا بحث وهو انه لو سلم ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف فذلك لا يدل على ان التمانع الذي بين عدم البياض والبياض اضعف وانقص من التمانع الذي بين البياض والسواد بيانه ان الجسم الاسود مشتمل على امرين كل منهما ينافي

ولا ضعف اللازم منه على ثبوت الواسطة في الاثبات صح

البياض السواد وعدم البياض لان السواد مستلزم له وفي الشفاف لا يتحقق الا المنافي الواحد للبياض وهو عدم البياض ولا يتحقق الا لان عدم البياض لا يستلزم وجود ما يضاد البياض كالسواد لكن هذا لا يستلزم ان يكون التمانع الذي بين البياض والسواد في نفسه اقوى من التمانع الذي بين البياض واللابياض كيف ولو كان السواد لا يستلزم اللابياض لم يتحقق المنافاة بين البياض وبينه هذا ما سبق في سوق قد عرفت ان حمل كلام المص على هذا المعنى بعيد غاية البعد وسيصرح به وذلك لان التشكيك في مفهوم الاشدية انما يتبادر منه ان صدقه على بعض الافراد اشد في الواقع وبحسب التحقق من صدقه على الآخر لا ان التصديق بثبوته لبعضها اظهر من التصديق بثبوته للآخر يمكن ان يقال مراد المستدل بانحصار منافي ايجاب الخير لما توجه على تقرير الشرح للوجه الثاني انه لا يلزم من تقرير كون ايجاب الشر وسلبه منافيا لسلب الخير ان لا ينافيه الا ايجاب الخير بل الظاهر المنساق الى الذهن ان منافي سلب الخير سلب سلب الخير بناء على ما اشتهر ان نقيض كل شيء سلبه ولهذا ذهب السيد السند الى ان السلب والتزم ذلك ذكراه لا كون منافي ايجاب الخير بالذات منحصر في سلب الخير على انه امر مسلم وان نوقش فيه بانه مناف لما قررنا آنفا من ان الضد اقوى في التمانع بالنسبة الى الشيء من سلبه وذلك لان مراده ههنا نفي الواسطة في الاثبات على ما مر ان المطلوب الاشدية في التصديق لا في التحقق ثم جعل كون منافي سلب الخير بالذات منحصرا في ايجاب الخير متفرعا عليه لا زما منه ولما كان في هذا اللزوم نوع خفاء بل هو مما

الى ان نقيض السلب سلب صح

انكره السيد استشهد عليه بنقل كلام الشفاء ولما كان الدعوى
التي ذكرها هي بعينها ما ذكره الشيخ لم ينقل كلام الشيخ في تحرير
الدعوى رومًا للاختصار بل اومى اليه بذكر كلمة اذ المفيدة للتعليل
تحت القول ثم لا يخفى ان بقرينة الدعوى ينبغي حمل التضاد الواقع في
كلام الشيخ على مطلق التنافي الشامل للتناقض وعلى التنافي
بالذات الذي عبر عنه الشيخ اولا بقوله على الاطلاق وذلك الشي في
كلام الشيخ اشارة الى الشي الثاني وضمير لا يضاده للشي الاول
ثم دعوى انه اذا كان شي منافيا بالذات لشي كان الآخر منافيا بالذات له
حق لا شبهة فيه لان المنافاة الذاتية من النسب المتكررة ويكون من
الطرفين فلا يجوز ان يكون السلب منافيا له بالذات بل المنافي له سلب السلب
على ما زعمه السيد السند لكن انحصار منافي السلب في الايجاب
غير ظاهر بل الظاهر ان سلب السلب ايضا مناف له بالذات اللهم الا
ان يدعى ان السلب لا يمكن وروده على نفس السلب فتدبر الا انه
وبما قررنا ظهر وجه قوله وعلى هذا يندفع الاعتراضان ولا يتوهم ان تخصيص
التمانع بالذاتي يرجع الوجه الثاني الى الاول اذ لم يذكر في الوجه الاول
حديث الانحصار اصلا كما انه لم يذكر في الوجه الثاني ان في الحكم
بالتنافي بين الايجاب والسلب لا يحتاج الى ملاحظة امر خارج على
الضدين مثلا قلنا السلب والايجاب بالنسبة آه لم
يلتفت في الجواب الى ان يقول التقابل بالذات المنقسم الى الاقسام
الاربعة مقابل التقابل بالعرض بمعنى عدم الواسطة في العروض على
ما اشير اليه في مبحث ان التقابل بين الوحدة والكثرة ليس بالذات
والمراد بالتمانع بالذات ههنا نفي الواسطة في الثبوت ولا ينافي

نفي الواسط

نفي الواسطة في العروض اثبات الواسطة في الثبوت فلعل السلب
والايجاب يكون واسطة في ثبوت التمانع لباقي الاقسام وان
اشترك الكل في عدم الواسطة في عروض التمانع وذلك لما نقل
عن الشيخ ان المعاندة بين المتضادين اقوى في ذاتها من السلب
والايجاب والمنافاة بالواسطة لا يجوز ان يكون اقوى من التي بلا
واسطة بناء على ما سيقول من ان المراد بالاقوى ههنا الاولى لا
الاشدية الحقيقية لانها من خواص الكيف ولا شك ان المنافاة بلا واسطة
اولى من التي بواسطة وفيه ان للاولوية جهات ووجوها مختلفة فلعل
المنافاة بالواسطة اولى من جهة اخرى على انك عرفت ان الحق ان
المنافاة بين الايجاب والسلب اقوى واولى بحسب التحقق والواقع
لا بمحض التصديق فليتامل فليتامل في الوجهين اما في الوجه
الاول فلان المنافاة بالذات بمعنى نفي الواسطة في الاثبات غير
معهود في كلامهم وكذا المضادة على الاطلاق واما في الثاني
فلان حمل التقابل بالذات على ما يتناول التقابل بالذات حقيقة
وعلى بعض ما هو تقابل بالعرض كالسالبة الجزئية بالنسبة الى الموجبة
الكلية تعسف ظاهر على ان الفرق بين عدم اللازم ووجود الملزوم
والسالبة الجزئية والموجبة الكلية والمطلقة والدائمة الى غير ذلك غير
ظاهر بل الظاهر عدم الفرق اصلا وهو الظاهر من عبارة المصنف حيث
قسم آه وذلك لانه لو كان احد الاربعة عنده هو المشهوري لينبغي ان يقول
وهذا يسمى بالتضاد المشهوري وقد يطلق التضاد على معنى آخر يسمى
بالحقيقي او قسمه الى الحقيقي والى ما هو قسيمه من القسم الآخر للمشهوري
فلما لم يقل كذلك بل فصل اليهما قبل بيانه وان المراد منه ماذا علم انه

ماجعل قسما يمكن ان يكون مشهوريا وان يكون حقيقيا هذا هو ما في
العبارة في العدم والملكة كما علم من التعريف الذي ذكره انه شامل
لغير المشهوري من الحقيقي لم يحمل العبارة ههنا على ما هو مقتضى ظاهره
بناء على هذه الهرتية ثم لا يخفى ان المتبادر من التضاد هو الحقيقي من
المطلق منصرفا الى الكامل من افراده وايضا كما ان الحقيقي في العدم و
الملكة يكون قسما على مقتضى تعريفه ينبغي ان يكون للحقيقي ههنا قسما
ايضا حملا على نظيره ولا يجري هذا في المشهوري لتحقق المانع فتامل فيه
ثم غرضه من هذا الكلام بيان انه يمكن ان يكون احد الاقسام الاربعة
الحقيقي تارة والمشهوري اخرى دفع التدافع بين كلام الشيخ على ما مر
اليه الاشارة سابقا انه مشعر بان احد الاربعة التضاد الحقيقي و
بين ما اشتهر بينهم ان احد الاربعة بان كلام الشيخ هو المشهوري
والا لم يستقم الحصر في الاربعة بان كلام الشيخ ناظر الى النظر الدقيق
والجمهور الى النظر الجليل وما يبدو في بادي النظر وقد عرفت ما يرد

المشهور

على توجيهه ان بين الاوساط ليس تقابل بالذات مفصلا فلا نعيد
تقدم ان غاية الخلاف انما هو بين السلب والايجاب لم يذكر
قوله ان الثالث هو التضاد المشهوري لما اشار الى دفعها على انه
يمكن ان يقال تحقق الاشدية في القسم الثالث الذي هو المشهوري على
تقدير التسليم لا يقتضي تحققها في جميع انواعه بل يكفي تحققها في بعضها
كالحقيقي والامر الوجودي المقابل في العدم والملكة في جانب العدم من
الاستعداد على ما يعلم من الشفاء حيث قال معنى العمى هو سلب البصر
بالفعل مع وجوده بالقوة واراد تحقيق الحال في ذلك ما ذكره مفصلا
على ما نقل من الشفاء ان كون السلب غاية خلاف الايجاب انما هو بحسب

التصديق واما بحسب التحقق فليس كذلك وانت ايضا قد عرفت الحال
فيه　　اقول نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب
هذا الكلام من الشارح متوجه على قول القائل نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما الى قوله كان الانسان واللاانسان الماخوذان
اي على الوجه المذكور متناقضين صح اصلا انه لا حاجة في تسمية معنى كالشيء
وغيره بلفظ المتناقضان الى تفسير ذلك بمعنى آخر وهو ما ذكره
القائل اي المفهومان المتنافيان لذاتيهما وهو مساو للمعنى المذكور فلا
يصح الحصر المفهوم من قولنا القائل ان فسر المتناقضان الى آخره وبما قررنا
ظهر ان كلام الاستاد لم يحول مقصد الشارح بل الجواب ح ان تقول الحصر اضافي
بالقياس الى المعنى المشهور وهو المختص بالقضايا اذ المراد ان فسر المتناقضان
بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما ايجابا وسلبا وهي مما عم القضية والمفرد لا ما هو
المشهور مما اختص بالقضايا　　لان الوحدة فيها لا يشتبه بخلاف
التناقض بين القضايا هذا الهرتية محل تامل وكذا قوله فيكون مراده من
تحقق التناقض اشعار الكلام بان هذا التوجيه متفرع على التوجيه المذكور
وليس كذلك مع انه تكلف ظاهر　　اضافته الى ما هو سلب له
سواء اعتبر معه الاستعداد اولا ويؤيده قول المص لا كذب بالامكان عدم
الموضوع حيث لم يذكر مع عدم الموضوع عدم الاستعداد ايضا واراد
بقيد العدم بالملكة ان لو حذف جزء المجموع الحاصل من العدم والملكة
كما في المعدولة المشهورة او المجموع الحاصل من العدم والملكة والنسبة
على ما هو محمول السالبة المحمول فيتناول السالبة المحمول　　لان
وجودها في الموضوع هو بعينه وجودها فيه هذا لا يدفع ايراد الشارح
لانه انما يدل على ان الفصول بحسب الوجود الخارجي متحد مع النوع وشرطه

بحث العلة والمعلول

بالشرط المذكور ومعلوم انها بحسب الوجود الذهني ممتاز عن النوع وفي هذا الوجود تصدق عليهما تعريف التضاد المذكور مع انتفاء الشرط المذكور فيهما فليتامل والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال الشرح التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية تدقيق لا يخفى ان كلام المص كما يستفاد منه تعريف العلة يستنبط منه تعريف المعلول ايضا وكما ان تعريف العلة لا يصدق الا على العلة الفاعلية وحدها او ماخوذة مع غيرها اي على طريق القيد لا على طريق الجزئية كذلك تعريف المعلول لا يصدق الا على المعلول بالاضافة الى العلة الفاعلية ولا يصدق عليه بالاضافة الى ساير العلل مع ان المعلول كما كان معلولا بالاضافة الى الفاعل يكون معلولا بالاضافة الى ساير العلل كما ان ساير العلل علل بالقياس اليه وهذا مبني على ما تقرر انه لا بد في تعريف الاضافات من اعتبار الاضافة بالقياس الى كل ما كان الاضافة بالقياس اليه ولهذا اورد على تعريف النوع الاضافي حيث ذكر فيه قيد الاولية لاخراج الصنف ان هذا القيد لا يصدق على نوع الانواع الا بالاضافة الى جنسه القريب ولا يصدق عليه بالاضافة الى غيره من ساير اجناسه مع ان نوعيته بالقياس اليها جميعا ولهذا سمي نوع الانواع وكان الشارح لم يتعرض لهذا الايراد في تعريف المعلول لان انتقاض تعريف العلة كما ذكره يستلزم انتقاض تعريف المعلول كما ذكرناه فاكتفى بالاول عن الثاني ولم يعكس ذلك لان فساد تعريف العلة اشد من فساد تعريف المعلول لان تعريف العلة يخرج بعض العلل مطلقا ولا يصدق التعريف عليها باعتبار اصلا بخلاف تعريف المعلول فانه يصدق على جميع المعلولات لان كل معلول لا بد له من فاعل لكن لا بجميع الاضافات ثم الظاهر من قول الشارح فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى انه نتيجة الكلام ومحط الاعتراض فيكون

الايراد

الايراد مختصا بالتقسيم والاولى ان يجعل كلامه متضمنا لايرادين احدهما على التعريف والثاني على التقسيم ولما كان الثاني متفرعا على الاول قال فلا يصح تقسيم العلة والجواب عن ايراده على تعريف العلة ان المصدر وان كان ظاهرا في معنى التاثير ومختصا بالفاعل في عرفهم لكن المراد هاهنا مطلق المدخلية بقرينة التقسيم ووقوع جزء التعريف العلة في صدر بحث مطلق العلية والمعلولية او ان المعرف هو العلة الفاعلية والاكتفاء بتعريفها للتنبيه على زيادة مدخليتها في المعلول لانه المفيض للمعلول او على ان المعلول اولا انما يحتاج الى ما يقتضيه وهو الفاعل والاحتياج الى ما عداه انما هو لتوقف افاضته عليه ولا يخفى ان بالجواب الاول يندفع الايراد عن التقسيم ايضا ويمكن دفعه على التوجيه الثاني ايضا اما بارجاع الضمير الى العلة الحاصلة من التعريف بطريق الاستخدام او بارجاعه الى العلة المطلقة الواقعة في صدر المبحث هذا واعلم ان المراد في تعريف العلة الصورية من كون المعلول حاصلا معها بالفعل وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا اي ناشيا عن نوع تلك العلة والمراد في تعريف العلة المادية من كون المعلول حاصلا معها بالقوة عدم وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا فلا يختل تعريف العلة الصورية والمادية بهيولى الفلك بالنسبة الى الصورة الجسمية والنوعية المعينتين بل بهيولى جميع الاجسام بالنسبة الى الصورتين المطلقتين اقول حاصل السوال تدقيق السوال منشاه اما اشتراك لفظ الصورة بين الشكل والعلة الصورية وهو المستفاد من كلام السيد السند او اعتقاد ان الشكل هو العلة الصورية في مثل السيف اما بان يعتقد ان الشكل المعين للسيف المعين مع توهم تحققه في السيف الخشبي وهو مقتضى كلام

مولانا الصورية

سيد المحققين ظاهرا او يعتقد ان نوع الشكل المخصوص علة صورية لنوع
السيف مع اعتقاد تحققه في السيف الخشبي وهو نحا والاستاد
قدس سره ولا يخفى عليك ان الاقوى في تقرير السوال هو الثالث كما
ان الاضعف هو الثاني هذا ويرد على جواب المحقق الشريف بعد التكلف
ان هذا الجواب انما كان ملايما لو كان السوال ان صنفا من نوع صور
السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق في الخشب الصورة تلك
الصورة مع تخلف نوع السيف ولظهور ان ذلك الصنف ليس الا الحاصل
في المادة الحديدية ولا مجال لتوهم غيره فكيف يتوهم تحققه في الخشب
حتى يجاب بان الحاصل في الخشب ليس هذا الصنف بل صنفا آخر الا
ان يتكلف ويقال حاصل الجواب منع كون نوع صورة السيف علة صورية
لنوع السيف والسند بان الصنف المعين من ذلك النوع علة صورية
لنوع السيف الا انه لم يذكر هذا المنع صريحا واكتفى بالسند كما هو الشايع
لكنه عبر عن السند المذكور بلازمه وهو انه اذا حصل ذلك الصنف حصل
السيف بالفعل اذ لا شك انه لازم لكون الصنف المعين فيه علة صورية
للسيف واما ان الحاصل في الخشب ليس من ذلك الصنف فليس من تمة الجواب
بل للتنبيه على ان الصنف الذي هو علة صورية للسيف لم يتحقق في السيف
الخشبي حتى يتوهم الايراد بهذا الصنف ويمكن ان يجعل قوله والعبارة المنقحة
في الجواب اشارة الى هذا التكلف ايضا لا الى مجرد جعل التعين بمعنى
التعين بمعنى التعين الصنفي وحمل الفرد على الصنف وجعل حصول الصنف
بالتخصص على معنى حصول تشخص منه على ما اشار اليه بقوله فانه اذا حصل تشخص
من ذلك الصنف واراد بقوله بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل
المخصوص ان نوع صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص او صورة السيف

من نوع الشكل المخصوص وقوله من غير كلفة اشارة الى ان في التسليم
المذكور نوع كلفة وهي التزام ان نوع العلة الصورية للمركب ليس علة صورية
لهذا النوع من المركب بل اللازم منه ان العلة الصورية لنوع المركب صنف من
نوع العلة الصورية مع ان العلة الصورية شانها ان تحصل بانضمامها
الى العلة المادية نوع من المركب فبانضمام نوعها الى المادة يحصل نوع
من المركب وبانضمام صنفها يحصل صنف من المركب لان تنوع المركب وتحصله
انما هو بنفسها لا بمدخل العوارض الصنفية وما ذكرناه وان كان
صالحا للدفع لكن فيه نوع كلفة ومشقة قلنا ما ذكره هو الا بعد
للانواع الحقيقية قد يقال يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان المستفاد من كلام
الشيخ هو نفي العلة المادية والصورية في الاعراض لا مطلقا بل على وجه
يكون جزء منه مدلولا عليه لطبيعة الجنس اي يكون بحيث اذا اخذ لا بشرط
شيء يكون جنسا وجزء آخر مدلولا عليه لطبيعة الفصل اي يكون بحيث اذا
اخذ لا بشرط يكون فصلا والحاصل ان الشيخ نفى التركيب من المادة و
الصورة اي العلة المادية والعلة الصورية في الاعراض بان يكون الجنس
ماخوذا من المادة والفصل من الصورة لا نفي التركيب من المادة والصورة
مطلقا وفيما ذكره رحمه الله من الجواب يلزم التزام ان المربع مثلا ليس نوعا
حقيقيا تامل وقوله لا يقال سوال آخر وبيان لمنافاة اخرى ناشئة من جواب
السوال الاول المشار اليه بقوله ولا منافاة بينه وبين ما ذكره هاهنا وحاصل
المنافاة انه عمم العلة المادية والصورية هاهنا وهو مستلزم لتعميم المادة
والصورة بناء على انهما مستعملة بلا فرق وفي بعض الحواشي خص المادة
والصورة بالمحل المتقوم بالحال كالهيولى الاولى والحال المتقوم بالمحل
ومحصول المنافاة الثانية انه عمم العلة المادية والصورية هاهنا وكلامه



فى بعض الحواشى مبنى على ان العلة المادية والصورية مختصة بالاجسام
والاظهر فى بيان المنافاة الاولى ان يقال استعمل السيد فى حاشية التجريد
على ما نقله الشارح عنه حيث قال والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب
وكذا فى قوله كالهيئة للسرير فهو الصورة وكالخشب للسرير فهو المادة بالمعنى
العام المتناول للجواهر والاعراض مع ان كلامه فى بعض الحواشى مشعر
بتخصيصهما بالاجسام هذا ثم لا يخفى ان المادة والصورة فى كلام الشيخ
المنقول ايضا بالمعنى العام المتناول للاعراض والا فلا وجه للسؤال
المصدر بقوله فان قيل ولا فائدة لقول الشيخ حيث نفى التركيب عن المادة
والصورة فى الاعراض فالاحتياج والامكان وما يليهما فيهما امور
اولا ومفروغ عنها فتدقيق هذا فى الامكان وما تقدم عليه لو كان ظاهرا
واما الاحتياج فالظاهر انه خروجه عن تعريف العلة لان المتبادر من احتياج
الشئ الى امر ان لا يكون ذلك الامر نفس الاحتياج واما فى الوجوب
فيمكن ان يقال انا نفرضه نفس المعلول فان المعلول نفرض المعلول
الاول من حيث انه واجب لغيره واما فى وجود العلة فيمكن ان يقال
انه نفس العلة بمثل ما قلنا فى الوجوب بناء على ان العلة هى الواجب
نعم وجوده عينه ويتم المنافاة فى الايجاب والتاثير فليتامل هذا
ثم لا يخفى ما ذكره من التوجيه جار على التعريف الذى اورده للعلة ولا يتم على
تعريف المص ولا على التعريف الذى ذكره الش كل مفهوم كان يصدق
على الواحد من افراده الخ فيه نظر لان الواحد بالشخص يصدق على الواحد
من افراده ولا يصدق على الكثير منها وصدق الآحاد بصيغة الجمع لا
يقتضى الاصدق طبيعة مدلول المفرد على واحد واحد من افراده لا صدقه
على المجموع لا يقال تقرر فيما قبل ان لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة

مطلقا انما التقابل بينهما بالعرض فان التقابل بالعرض يكفى فى مطلوبنا
على ان لنا ان نفسر الكثير بما ينقسم والواحد بما لا ينقسم ولا شك فى
تحقق التقابل بالذات بين الايجاب والسلب ثم لو كان الواحد المقابل
للكثير يصدق على تلك الكثرة فكيف يخرج قيد الوحدة فى التقسيمات
مجموع الاقسام وكيف يخرج العلة التامة عن التقسيم بقيد الوحدة
حتى يحتاج الى الاعتذار بان اعتبار الوحدة فى جميع التقسيمات
غير لازم الى غير ذلك من المفاسد ويمكن ان يتكلف ويقال مراده رحمه الله
ان كل ما كان يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها اذا
لم يكن منافيا لتلك الكثرة العارضة لتلك الافراد واما الواحد
والكثير فيحمل على غير المتنافيين لكن يبقى المناقشة بانه يكون من قبيل
المثال الاول ولا فائدة زائدة فى ايراده تامل وصار حاصل الجواب
ان اللازم على تقدير كون العلة التامة مما يتوقف عليه المعلول بتوقفات
كثيرة توقف المعلول على نفسه بتوقفات كثيرة وليس فيه محذور لان حاصله
توقف المعلول على كل واحد واحد من اجزاء نفسه كلية التى من جملتها اجزائه
وذلك واقع وكذا يلزم توقف المعلول على كل واحد واحد من اجزاء العلة التامة
التى من جملتها اجزاء المعلول ولا يلزم توقف المعلول على نفسه بتوقف واحد
اذ ليس كل ما هو داخل فى العلة التامة يتوقف عليه المعلول بتوقف واحد
بل كلما توقف عليه المعلول بتوقف واحد كان داخلا فيه ولا ينعكس كما علم ان
حمل التوقف الواقع فى تعريف العلة على هذا المعنى العام يقتضى صدق
التعريف على بعض المعلول بالنسبة الى نفسه فيلزم صحة قولنا ان الشئ علة لنفسه
مع انه بعيد سخيف فعلم ان توجيه تعريفهم على هذا الوجه جعل كلامهم على
خلاف مرادهم فالحق ان يحمل الموقوف عليه على المعنى المتبادر المتعارف

بينهم وهو الموقوف عليه بتوقف واحد ويلزم ان اطلاق العلة على العلة التامة بمعنى آخر كما قرره وقد يجاب عن السؤال بوجوه ضعيفة منها ان مجموع المادة والصورة ليس نفس المعلول مطلقا بل بشرط مقارنة الصورة للمادة وحلولها فيها والمعتبر في العلة التامة انما هو المجموع مطلقا لا بشرط المقارنة المذكورة وفيه نظر لان المعلول كما يتوقف على مجموع المادة والصورة يتوقف على مقارنة الصورة للمادة ايضا فيكون هذا الشرط ايضا معتبرا في العلة التامة وح يصير المجموع عين المعلول فتامل ان توقف العلة التامة على كل واحد من اجزاء المعلول لا يستلزم التوقف على المجموع ولا يلزم من كون كل واحد من اجزاء الشيء جزء الامر كما في المعلول بالنسبة الى اجزائه وفيه ايضا نظر لان كل واحد من اجزاء الشيء اذا كان جزء الشيء يكون لجزء آخر كما فيما نحن فيه ضرورة انه لا بد من اعتبار الفاعل يكون المجموع جزء لهذا الشيء بديهة والا لزم تحقق كل واحد من مجموع في هذا الشيء المركب مع عدم تحقق المجموع فيه ومنها انه تقرر عندهم ان انواع العدد مركبة من الوحدات لا من تلك العدة وليس الاعداد التي تحت نوع جزء الذلك النوع فكل واحد من مجموع الوحدتين الذي هو حقيقة الاثنين ليس جزء امنه وفيه ايضا نظر لان المقدمة المذكورة بديهية وقد نبهنا عليها واما حديث عدم تركب العدد من الاعداد التي تحتها فقد قرر الاستاد شيء على اعتبار الجزء الصوري في العدد ومنها ان المادة والصورة باعتبار الاجمال عين المعلول وباعتبار التفصيل داخلة في العلة التامة وضعفه ظ لان الاجمال والتفصيل صفة للعلم ولا يختلف بحال الشيء المعلوم المتحقق بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن العلم واجماله وتفصيله اللهم الا ان يرجع الى الجواب الذي نقلنا ثانيا وح يندفع بما ذكرنا واما ما يتراى منه انه

وجوابه ان المقارنة وان كانت داخلة في العلة التامة لكن لا يلزم من دخولها ودخول كل واحد من المادة والصورة فيها دخول مجموع الصورة والمادة على ان يكون الصورة مقارنة للمادة فيها فان قلت يلزم من دخول كل واحد دخول مجموع الكثرة قلت اولا مجموع الكثرة ليس عين المعلول ضرورة خروج المقارنة عنه وثانيا ان المجموع لا معا مع منفرد ابعضها عن بعض بلا شرط الارتباط داخل ولا يلزم منه دخول مجموع المشتمل لا شيء فيها من حيث الارتباط و فرق ما بينهما دقيق فتامل ومنها ...

في المقسم بل لقائل ان يقول الكلام كان في عدم صدق التعريف على العلة التامة وقد اندفع هذا بما ذكره من التعميم في التعريف ولا يقدح فيه كون الوحدة معتبرة في التقسيم حتى يتعرض له والجواب عنه من وجهين احدهما انه جواب لسؤال آخر ربما يورد ههنا وهو ان بما ذكرت وان اندفع الاعتراض عن التعريف لكن يمكن الايراد على التقسيم اى تقسيم العلة المطلقة الى التامة والناقصة بانه لا يتناول العلة التامة بناء على اعتبار الوحدة في المقسم ولا يندفع بما ذكرته وثانيهما ان جوابك عن عدم صدق التعريف على العلة التامة انما يتم لو لم يعتبر الوحدة في تعريف العلة وقد اعتبرت لانها معتبرة في المقسم والمقسم معتبر في حدود اقسامه فالوحدة معتبرة في تعريف العلة التامة المستنبط من التقسيم ولا يخفى ان هذا الجواب اقرب الى المقام كما ان الاول اقوى اما الاول فظ واما الثاني فلانه يرد على الجواب الثاني ان اعتبار الوحدة في المقسم لا يستلزم اعتبارها في حدود الاقسام بل المقسم بدون هذا الاعتبار معتبر في حدود الاقسام كيف ولو كان كذلك يلزم اعتبار الوحدة في حدود الحقائق الموجودة في الخارج مثلا يلزم في تقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ان يكون الوحدة داخلة في الانسان نعم يمكن ان يقال لا بد في التقسيم من صدق المقسم بصفة الوحدة على اقسامه مثلا يصدق على الانسان انه حيوان واحد مع انه لا يصدق على العلة التامة انه علة واحدة وهذا سؤال آخر يرد على التقسيم ولا دخل له في التعريف وقد ذكرناه وجعلنا قوله رحمه الله اشارة الى دفعه لانه قريب الماخذ جدا مما ذكرناه في الوجه الاول من الجواب هذه شبه مصادرة وانما قال شبه مصادرة لان المصادرة الحقيقية هي ان تجعل احدى المقدمتين عين الدعوى وههنا ليس كذلك بل يكون الدليل موقوفا

على الدعوى ويرد على الجواب المذكور ان العلة الغائية كما هي علة بحسب
الوجود الذهني للوجود فيلزم ايضاً كون العلة التامة للوجود الخارجي
معدومة خارجية وهذا محال لان المعدوم الخارجي لا يصح ان يؤثر في
الموجود الخارجي الا ان يقال مقصوده محض عدم لزوم كون العدم اي الشيء
من حيث العدم مؤثراً او كون المعدوم المطلق مؤثراً ولا يلزم شيء منهما في
الصورة المذكورة هذا ولا يخفى ان الظاهر كلام الشارح الشريف حيث قال
ولما بحسب عدمه فقط كالمانع ان علية المانع بحسب نفس العدم ومن
حيث كونه معدوماً وما ذكره رحمه الله من الدليل انما يدل على ان العلة
التامة للوصول مثلاً لا بد ان تشتمل على امر ليس موجوداً خارجياً الا ان
نفس العدم وقيل بيان ذلك انه لو كان الدعوى هو الاول لتوجه ان يقال
لم لا يجوز ان ينتهي سلسلة علة الوصول الى امر وجودي اعتباري يكون
دخيلاً باعتبار نحو الوجود الاعتباري لا باعتبار نفس العدم الخارجي
فان قلت ظاهر انه لا يجوز ان يكون الامر الذي يتوقف عليه الوصول امراً اعتبارياً محضاً
بل لا بد ان يكون متحققاً في نفس الامر وح يلزم التسلسل في الامور المتحققة في
نفس الامر وذلك ايضاً محال كالتسلسل في الموجودات الخارجية قلت الاستاد قائل
باستحالة مثل هذا التسلسل وقد حقق عند قول المصنف ثم الامكان قد يكون
التسلسل في العقل وقد يكون معقول عبارته ان الامكانات واللزومات وما يوجد في
نفس الامر بوجود المعروض ليست موجودة بوجودات متمايزة حتى يستحيل
هذا لكن الظاهر ان تحقق الترتب بين تلك الامور يقتضي التمايز بينها في
الوجود والجواب بان الترتب ليس متحققاً بين تلك الامور بالفعل بل تلك الامور
بحيث لو اعتبرت مفصلة متمايزة حكم العقل بالترتب بينها فالتمايز
بحسب الوجود لا يتخلف عن الترتب كما قيل في توجيه تقدم اجزاء الزمان

بين تلك الامور صح

بعضها على بعض مع ان الزمان متصل واحد لا اجزاء له في نفس
الامر ان تلك الاجزاء بحيث لو وجدت متمايزة كانت بعضها متقدماً
وبعضها متاخراً مندفع بانه لا شك ان تلك الحيثية ثابتة لتلك
الامور وتلك الاجزاء بالفعل فيحتاج الى ثبوت التميز بين آحادها
بالفعل فان قيل تلك الحيثية ثابتة لمجموع تلك الامور وكل الزمان مثلاً
كل الزمان بالفعل بحيث لو وجدت اجزاؤه متمايزة لكان بعضها
متقدماً على بعض فلا يلزم الامتياز بين الاجزاء بالفعل قلت كل
الزمان بالفعل بحيث لو وجدت اجزاؤه لكان البعض المعين منها كاليوم
بالامس متقدماً على الآخر كاليوم بالغد ولا يخفى ان هذا المعنى يقتضي
الامتياز بين تلك الاجزاء بالفعل تامل فيه ولو قيل ان تلك الامور
وان كانت موجودة بوجود واحد لكن يجوز ان يكون تعلق هذا الوجود
ببعضها اولى واحق من تعلقه بالآخر وهذا هو مصحح الترتب بينها قلنا
فح يتحقق التمايز بحسب الموجودية وان لم يتحقق التمايز بينها بحسب نفس
الوجود وبرهان التطبيق ينفي وجود امور متمايزة بحسب الموجودية بالمرة فيه
وفي قوله ليلزم اما الانتهاء الى الانفصال او ترتب حوادث موجودة
مناقشة ظاهرة اذ يحتمل شقاً ثالثاً وهو الانتهاء الى عدم آخر ولعل ذكر
الانقطاع وقع على سبيل التمثيل وكذا على قوله لان المفروض ان ما هو
جزء العلة موجود الخ لان ما هو المفروض على تقدير عدم الانتهاء الى
الانفصال ان كل ما هو جزء العلة التامة مدخلية وعليته انما هي باعتبار
الوجود واما انها باعتبار الوجود في حال وجود المعلول فلا يلزم اذ
يجوز ان يكون باعتبار الوجود في الزمان السابق من غير ان يكون العدم
الذي بعده دخل في وجود المعلول والجواب ان المراد انه على التقدير المذكور

[illegible]

وهو ان مدخلية كل ما هو جزء العلة التامة انما هي باعتبار الوجود لو تعاقبت

تلك الاجزاء التي تتم بها العلة التامة لم يكن العلة التامة بجميع اجزائها

موجودة حال وجود المعلول بل حاصلة قبله فيلزم اما مدخلية عدمها

في الجملة في مرتبة من مراتب العلل والمعلولات التامة او تخلف المعلول

في مرتبة من المراتب عن علته التامة والثاني باطل فتعين الاول وهذا

والاظهر ان يق لما كان الوصول حادثا في آن الانقضاء فالجزء الاخير لعلته

التامة وما يتم به العلة التامة لهذا الجزء وهكذا الى غير النهاية كلها موجودة

في ان الانقضاء على تقدير كونها موجودة كما هو المفروض وقوله كالبياض

بيان لقوله كالعرض على ما قيد للنفي لا يلائم في الموضوع وذلك لان الموضوع يتحقق

في الاعراض التي لا مادة لها ولا يخفى ان هذا الوجه يجري في المعارف والالم

والالم لانها قد يتحقق في البسائط التي لا مادة لها ويختص تلك الثلثة

بوجه آخر لعدم ملائمة جعلها من تتمة المادة وهو ان هذه الثلثة شبيهة

بالفاعل فجعلها من تتمة المادة لا يخ عن عدم ملائمة وقوله والاولى ترك

التفصيل والاقتصار بالجر عطفا على التفصيل والمقصود منه ان الوجهات

الثلثة المذكورة في الشرح لا يحسن ويحتمل ان يكون الاقتصار مرفوعا معطوفا

على الترك والمقصود منه الغرض للسيد المحقق قدس سره بان ما ذكره من التفصيل

وان كان عدم ملائمته اولى بالنسبة الى ما ذكره الشارح لكنه ليس بحسن بل

الاولى عدم التعيين والحكم على انها من تتمة الفاعل اما القابل على سبيل الانتقال

او القابل المادة سواء كان ذلك الشيء من الامور الكائنة المرتبة

على الشيء الخ في هذا الكلام دفع لما يتوهمه الجمهور من كون العلة الغائية

ما لاجله المعلول اي ما لاجل تحصيله فيختص بالامور الكائنة اي الحادثة

المرتبة وهو توطئة لنقل كلام الشيخ حيث قال فاذن الذي بالذات للمعلول

الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل من الفاعل والمادة

والصورة اي من حيث كونها عللا اي العلة الغائية يكون بما هي علة غائية

علة لعلية سائر العلل ولنفسها ايضا كما فصله في العبارة المنقولة

عن الطبيعيات والغرض من نقل هذا الكلام ان يظهر من كلام الشيخ ان

العلة الغائية علة لعلية سائر العلل ولنفسها فيكون علة بعيدة

للمعلول وفي قول الشيخ فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة الخ

مواخذة وهي انه صرح في مواضع أخر ان فاعل المركب قد يكون فاعلا

للمادة والصورة معا وقد يكون فاعلا للصورة وظ انه القسم الثاني

فيهما واحد فلا بد ان يكون القسم الاول فيهما واحدا وذلك كما ترى

ثم لا يخفى انه لا يلزم من كلام الشيخ الا ان فاعل المركب ليس علة قريبة

بالنسبة الى المركب فيخرج عن المقسم اذا خصص بقيد القريب وهذا

لا يقتضي عدم جعل الفاعل قسما منه في الجملة كما لا يخفى ولهذا قال

ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب واما ما ذكره في الغاية

فعام هذا يشمل مبادي المعدات التي لا يجب وجودها مع المعلول

اه احترز بهذا القيد عن العلة المستقلة للمعد وكذا الجزء الاخير من

العلة التامة وبالجملة ما يستلزم وجود المعد وذلك لان ملزوم المعد

معد بالضرورة فلا يكون موقوفا عليه باعتبار الوجود فقط الحصر

كما مر في الحاشية السابقة من ان هذا القسم لم ينحصر في المعدات

ان قول الشارح كالمعد يشعر بعدم الانحصار هذا التخصيص

تحكم يرد عليه ان المهم هو البحث عن احوال الموجود الخارجي الاصيل ولهذا

اعتبر الجمهور في تعريفه الحكمة قيد الاعيان ثم لا يخفى ان اطلاق الجنس

والفصل على المادة والصورة العقليين غير عزيز في كلامهم بناء على

الاتحاد الذاتي بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة كما يطلق الجزء
على الجنس والفصل حيث يقال الاجزاء المحمولة بناء على هذا الاتحاد
فيه بحث قد سبق ذكره فتذكر اشارة الى ما سبق منه في بحث الاولوية الذاتية
والخارجية من ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جايزا لا انه
يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان
وايضا هذا لا يجري في الامور الانية اذ يمتنع وجودها في غير آن واحد فنقول
ههنا نفي وجوب المعلول عند وجود العلة المستقلة يجوز ان يكون
بامكان وجوده ومقارنا لها سابقا بقيا بقيامها وامكان عدمه معها
اي مع وجودها مستمرا لا يقال يلزم ترجيح المرجوح لانا نقول لعل اقتضاء
العلة رجحان الطرف الراجح الذي هو الوجود الكافي مثلا بطريق الرجحان
دون الوجوب بغير تحقق العدم زال راجحية الوجود وحصل راجحية العدم
فلا يلزم ترجيح المرجوح حين كونه مرجوحا بل يلزم ترجيح ما كان مرجوحا وقضاء
غيره كم ثم لا يخفى ان هذه المسئلة قريبة جدا مما سبق من المص في بحث
الاولوية حيث قال ولا يكفي الاولوية الخارجية ويمكن ان يجعل عطفا
الاظهر ان يجعل المعطوف عليه قوله يجب وجود المعلول وعليه للشارح
ويلاحظ التقييد في المعطوف عليه اولا ثم يعطف او يقال لا يجب صريح في
نفي مذهب من يقول يجب مقارنة العدم بناء على توهم ان العلة يجب تقدمها
بالزمان كما يشير اليه حيث قال من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان
بناء على عدم فهمهم معنى التقدم الذاتي مع ان وجوب تقدم العلة على
معلولها ضروري فللتصريح بهذا القول اختار هذه العبارة وح
لا مجال للتبادر المذكور او يكون ردا صريحا لمذهب من قال ان المؤثر
منحصر في المختار على ما نقل عن الاشاعرة وح يجب مقارنة عدم المعلول

لوجود الفاعل اي ذات الفاعل لا بصفة الاستقلال وذلك لان
القصد والارادة متقدم على وجود المعلول ح وذلك ينافي القدم
والمراد بوجهين احدهما منع حصر الفاعل في الفاعل بالاختيار والثاني
انه يجوز ان يكون تقدم القصد والارادة على وجود المعلول بالذات
لا بالزمان ثم في قول الش ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله
ترجيح بلا مرجح مواخذة فتكم والاظهر ان يقول مع امكانه فيه اللهم الا
ان يجعل ضمير قبله راجعا الى لفظ بعد لا الى الزمان كما هو الظ
الش وهذا الحكم مشترك بين الفاعل الى قوله وعدم المانع فيه بحث لانه
ان اخذ ذات العلة من حيث هي علة فيلزم استثناء المانع كالمعدة
ضرورة ان المعلول لا ينعدم بانعدام ذات المانع والقول بان العلة
ههنا نفس عدم المانع فذات العلة هو نفس العدم يأباه ما ذكره
الش آنفا من تقسيم العلة بل هو خلاف الواقع على ما يظهر من مقايسته
الى جانب الوجود وان اخذ العلة من حيث هي علة فلا ينبغي استثناء
المعد ايضا لان للمعد جهتين علية احدهما باعتبار الوجود في الزمان
السابق والاخرى باعتبار العدم في الزمان اللاحق وبعدم كل منهما
ينعدم المعلول لان المعد ان لم يوجد اولا او لم ينعدم ثانيا انعدم المعلول
للشارح قوله مفهوم عبارة المص عدم وجوب بقاء المعلول لما
كان منطوق عبارة المص جواز بقاء المعلول بمعنى الامكان الخاص
فسر مفهومه بعدم الوجوب وهذا على سبيل التنزل والاستظهار
والا فلا شك ان مراد المص من الجواز الامكان العام كما سنبين ثم
جعل الجواز متعلقا بالبقاء لا بالتأخر المستفاد من لفظ بعد مقصوده
من هذا الكلام جواب آخر عن السؤال الذي اورده السيد المحقق

كل
جهتي العلية

وملاكان السؤال المذكور مبنيا على حمل الجواز بمعنى الامكان الخاص
وجعله متعلقا بالتأخر المستفاد من لفظ بعد كما سيجيء اجاب
السيد المحقق عنه باختيار ان المراد من الجواز ههنا الامكان العام
نظرا الى ان قول المص ولا يجوز بقاء المعلول بعده بمعنى يمتنع بقاء
المعلول بعده وجوابا للاستاد انا لو سلمنا ان المراد بالجواز الامكان
الخاص لكن نقول لم لا يجوز ان يكون الجواز متعلقا بالبقاء لا بمعنى
التأخر حتى يلزم جواز الاجتماع ثم قال وكيف يصح ان يقول المص وان
وجب مكان وان جاز مع جواز كون بعض المعلولات آنية اى لا يكون
ظرف وجودها سوى الآن فلا يتصور لها بقاء هذا وانت خبير بان ما
ذكره من جعل الجواز متعلقا بالبقاء وان اندفع به السؤال المذكور
وهو لزوم جواز اجتماع المعد مع المعلول لكن يتجه انه ان اراد انه لا يصح
ان يقول وان وجب بالنسبة الى شيء من المعلولات فلا يظهر مما ذكر
كيف وكثير من المعلولات وجب بقاؤها بعد المعد وان اراد انه لا يصح
على الاطلاق ان يقول وان وجب فيرد عليه انه لا يصح على الاطلاق ان
يقول وان جاز ايضا لان المعلولات الآنية كما لم يكن واجب البقاء
لم يكن جائز البقاء سواء اريد بالجواز الامكان الخاص او العام ولا
يتوجه هذا الايراد على توجيه المحقق الشريف بان يق في المعلولات
الآنية لا يصح ان يقال وان جاز البقاء بمعنى الامكان العام ايض
اذ له ان يقول المراد بجواز بقاء المعلول بعد المعد جوازه بعد
المعد في الجملة ويمكن ان يق مراد الاستاد بجواز بقاء المعلول
بعد المعد جوازا خاصا ان لا يكون البقاء ضروريا ولا ممتنعا بالنظر
الى نفس ماهية المعلول من حيث انها معلولة من غير ملاحظة خصوصية

المواد

المواد والافراد وظاهر ان هذا المعنى ثابت لجميع افراد المعلولات
وعند هذا ظهر انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن
صحيحا مثل ما قلنا في صحته وان جاز يجب ان يصير الحكم كليا كما هو اللائق
بالمقام والا فقد عرفت آنفا انه يصح ان يق وان وجب في الجملة
اى في بعض المعلولات البقاء بعد المعد لانه اذا جاز عدم
التأخر الى قوله والاول معلوم البطلان هذا التوجيه انما يصح
لو لم يفسر قول المص وان جاز في المعد بقولنا وان جاز بقاء المعلول
بعد انعدام المعد بل فسر بجواز بقاء المعلول بعد وجود المعد اذ
على التفسير الاول يظهر المطلوب وهو جواز الاجتماع في صورة
التقدم ظهورا تاما وذلك لان البقاء وان كان متقدما على
انعدام المعد كان وجود المعلول مجامعا لوجود المعد ضرورة وفي صورة
المقارنة انما يظهر المطلوب اذا فسر الانعدام بان الانعدام وقيل ان
البقاء لما كان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني فاذا كان مقارنا
لآن انعدام المعد يكون اصل الوجود مجامعا لوجود المعد لكن فسر
في الشرح القديم قول المص بالتفسير الاول وجعله المحقق قدس سره
عنوانا للحاشية ويكون بناء كلامه على هذا التفسير الاول في توجيه
السؤال الذي اورده السيد بعد حمل الجواز على الامكان الخاص
وتعليقه بمعنى التأخر المستفاد من لفظ بعد ما قررنا آنفا
وان اريد انه بعد انعدام المعد الى قوله فلا يستفاد هذا المعنى
منه فيه بحث لان كلام الش مبني على التفسير الثاني لقول المص ولهذا
لم يورد لفظ الانعدام في شيء من المواضع ولا يخفى انه على هذا
التفسير يمكن استفادة الاجتماع بان يق البقاء هو الوجود في

اى لم يكن صحيحا هو

الزمان الثاني لو كان بعد وجود المعد لكان اصل وجود المعلول
مجامعا لوجود المعد ويمكن ان يقال ايضا في توجيه كلام الشارح بعد تسليم
ان بناء كلامه على التفسير الاول ان المتبادر من امثال هذه العبارة
في العرف جواز الاجتماع مثلا اذا قيل بقي زيد بعد موت عمرو يفهم منه
عرفا ان عمروا كان معاصرا لزيد مجامعا معه في الوجود فما يرد على الشارح انه
ذهل عن مقصود المحقق من وجهين احدهما انه بنى كلامه على التفسير الاول
المذكور في الشرح القديم وجعل عنوانا لحاشيته وثانيهما ان كلامه
في السوال والجواب مبني على تعليق الجواز بالتاخر المستفاد من لفظة
بعد اما الثاني فقد ظهر مما قررنا في توجيه كلامه واما الاول فلانه
لو كان وافقا على ان بناء كلامه في السوال والجواب على التفسير الاول
كيف يحكم بان هذا المعنى وهو جواز الاجتماع استفاد السايل
من لفظ البقاء لان لفظ البقاء لا يدل على التفسير الاول على هذا
الا بعد اسقاط الجواز وتعليقه بمعنى التاخر ويكون لفظ البقاء مستقلا
بتلك الافادة كما قررناه الا ان يوجه كلام الشارح بالتوجيه الثاني
الذي قررنا لكن الملايم لما ذكره في تفسير كلام المص حيث قال
اي بعد الفاعل ولما نقل عنه ههنا هو التوجيه الاول هذا ثم
ذكره مع انه ذهل عن مقصوده بناء على حمله على المعنى الثاني هذا حتى
لكن الاستاد ايضا ذهل عن مقصوده لان بناء كلامه على التفسير
الاول والاستاد جعله مبنيا على التفسير الثاني على ما عرفت مفصلا
بل عن مقصد الشارح ايضا كما قررناه لا يستلزم وجوب بقائه بعده
كما راى من ان المعلولات قد يمتنع بقاؤها بعد المعد فكيف يطلق الوجوب
على الاطلاق غاية الامر انه يصح الوجوب في الجملة وهذا لا ينافي صحة

الجواز في الجملة هذا ويرد على قوله فلو قال وان وجب لم يصح ما مر من
انه ان اريد انه لم يصح اصلا فبطل وان اريد انه لم يصح على الاطلاق فنقول
الجواز كذلك والجواب بمثل ما مر وهو ان المراد من الجواز سلب الضرورة
والامتناع بالنظر الى ماهية المعلول من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية
الافراد وحمل العبارة على المعنى الذي لا غايلة فيه مبني على ان انتفاء المطلق
قد يصدق بانتفاء فرد ما مثلا اذا قيل زيد انسان وزيد منتف يصدق
ان الانسان منتف في الجملة لكن الشايع المتبادر من سلب المطلق
سلبه بحيث ينتفي جميع افراده كما قرره في العدم المطلق وعند هذا ظهر ان
منع تبادر المعنى الاول مكابرة وقوله وقد عرفت نقص السايل وتفصيل
المقام اشارة الى ما قرره في الحاشية المتقدمة وفايدة هذا الكلام
ههنا ان الشارح لما لم يقرر السوال بطريق اخر لكان جواب المحقق موجها
ولم يكن موجها على هذا التقرير الواقع منه اشار الاستاد الى ان بعد
الاطلاع على نقص السايل وتفصيل المقام يظهر ان جوابه موجه
انتهى خبر بانه لا يتصور بعد تطير الاستعداد اخ الظاهر ان مقصوده ههنا
الايراد على القوم بان المبحث بعد التحرير غير قابل للنزاع ويحتمل ان يكون
اشارة الى ان النزاع لفظي كما هو مذهب القايلين بان احتياج
الممكن الى العلة انما هو حدوثه وشرط فيه بحث لان من قال بان احتياج الممكن
الى العلة انما هو بحدوثه لم يقل بالعلة المبقية والا لتحقق الاحتياج بدون
علته هف والجواب ان مراده ان غرض المص في هذا المقام عدم جواز
بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا كما هو مذهب القايلين بان
احتياج الممكن الى العلة انما هو بحدوثه الا انه عبر عن انتفاء العلة مطلقا
بانتفاء العلة مطلقا بانتفاء الموجدة والمبقية لان انتفاء العلة

مطلقا عند من يقول بالعلة المبقية كالمص ومن يحذو حذوه عبارة
عن هذا التفصيل واعلم ان مقصوده قدس سره من هذه الحاشية امران احدهما
دفع الاعتراض المذكور عن كلام المص وقد حصل من التعميم في العلة
كما مر وثانيهما دفع اعتراض الش عن كلام السيد قدس سره وتحريرها ذكره في
هذا المقام ان السيد قدس سره لم يكن بصدد الجواب عن الاعتراض المذكور
بل غرضه ابطال المقدمة التي اخذها المعترض في اعتراضه وتحقيق
ما هو الحق فيها والسيد قدس سره لم يصدد هذا الكلام بلفظ اجيب بل
هذا الكلام وقع في حاشيته مصدرا بلفظ اقول لكن لما كان
دابه قدس سره في هذه الحاشية بعد نقل الاعتراض ان يكون
متصديا للجواب حمله الش على الجواب عن الاعتراض وبدل لفظ
اقول بلفظ اجيب تصريحا بالمقصود وتميز الكلام قدس سره عن
كلامه ثم اعلم ان الشارح لم ينقل كلام السيد كما ذكره بل تصرف
فيه على وجه يختل نظمه ويعسر فهمه وذلك لان السيد ذكر بعد قوله
لا على البدل وتوضيحه ان يق جاز ان ينعدم الفاعل في زمان ولا
ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه فاعل آخر غاية ما في الباب انه
يلزم ان يكون الفاعل الاول مع ساير العلل علة تامة لذلك المعلول
والفاعل الثاني مع ساير العلل ايض علة تامة اخرى له ولا استحالة في
ذلك لجواز ان يمتنع اجتماع الفاعلين فيمتنع ايض اجتماع المستقلتين وقد
سبق انه لا دليل على امتناع مستقلتين ممتنعي الاجتماع فلا يلزم من عدم
الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط
لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم ايض من انتفاء العلة انتفاء
المعلول هذا ما ذكره في تقرير الاعتراض ثم قال اقول لا استحالة

الى آخر ما ذكره الش من الدليل ثم قال فان قلت ما ذكرته انما يتم
في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل الى آخر ما نقله الش
عليك ولا يخفى ان مما نقلنا عنه قدس سره يظهر لك في ذكر
الاعتراض منع اولا احتياج المعلول الى العلة الموجدة اولا و
اسنده بجواز تعاقب العلتين المستقلتين وجعل تعاقب
العلتين المستقلتين على قسمين احدهما تعاقب ذات الفاعل
وثانيهما تعاقب ساير العلل مع وحدة الفاعل ثم ابطل تعاقب
العلتين المستقلتين ثم ورد على نفسه ان ما ذكرته من الدليل
انما يجري في تعاقب العلتين المستقلتين في صورة تعاقب
نفس الفاعل لا في صورة اخرى وهي تعاقب ساير العلل مع وحدة
الفاعل فاجاب باجراء الدليل فيها وتقريره انه في صورة تعدد
الشرط مثلا مع وحدة الفاعل اذا توقف تاثيره على احدهما لا
بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط ولا في العلة
التامة وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال لزوم ولم يكن
التاثير المشروط بخصوصية الآخر تاثيرا آخر وتم ما ذكرناه بلا تفاوت
بيانه ان التاثير الآخر لا يخ اما ان يكون تاثيرا في نفس الوجود او
في استمراره وعلى الثاني يكون العلة التامة وهي الفاعل مع الشرط
الثاني علة مبقية لا مستقلة وهو خلاف المفروض وعلى الاول
فلا يخ اما ان يكون التاثير في نفس الوجود بعد الانعدام فيلزم
اعادة المعدوم او لا فيلزم تحصيل الحاصل هذا تفصيل ما
يستفاد من كلام السيد في هذا المقام واما الش الجليل
فترك في الاعتراض قوله وتوضيحه الى قوله فلا يلزم من عدم الفاعل

عدم المعلول وجعل قوله وكذا لا يلزم عطفا على قوله فلا يلزم
انعدامه بانعدام علة المستقلة حتى صار صورة تعاقب
الشرط قسيما لتعاقب العلل المستقلة وقد كان في كلام
المعترض عطفا على قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول
ومندرجا تحت صورة تعاقب العلل المستقلة ولذا غير في اكثر
النسخ تقرير السؤال المذكور في كلام السيد كما نقلنا تقريره
فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلل الفاعلية الخ فيشكل عليه
في جواب هذا السؤال انه اذا كان تاثير المشروط بخصوصية
الآخر تاثيرا آخر كيف يتم الدليل اذ ح اى حين ما جعل تعدد الشرط
قسيما لتعدد العلل المستقلة لا مندرجا فيه اذا كان التاثير الثاني
تاثيرا في استمرار المعلول كيف يلزم خلاف المفروض ولا يخفى ان على
ما قررنا لا يصح تبديل ما ذكره السيد بما ذكره الش لان هذا
مبني على ملاحظة ان قول السيد جواب عن الاعتراض المذكور ولا حاجة
في هذا الغرض وهو عدم صحة التبديل المذكور الى ما ذكره الاستاد
من التعسف اقول المستدل انما ابطل الخ اعلم ان الش
حمل التوقف في دليل السيد على معنى امتناع الموقوف بدون الموقوف
عليه ولهذا قال في الشق الثاني واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها
فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها ولا شك في صحة هذا الكلام
بعد كون التوقف بالمعنى المذكور ولا يضره ان السيد ابطل هذا
الشق باستلزامه اعادة المعدوم او كون ما هو علة مستقلة غير مستقلة صح
اذ لا يجب على الناقض اجراء تمام مقدمات المستدل في صورة
النقض بل يكفيه اجراء بعض مقدماته منضما الى بعض مقدمات

اخرى

اخرى صحيحة صادقة اذ ح يتم غرضه وهو القدح في بعض مقدمات
الدليل اذ الح لا يلزم من المقدمات الصادقة فيلزم من مقدمات
الدليل التي اجراها الناقض هذا تحقيق ما ذكره الش لكن
الاستاد حمل النقض على نقض تمام الدليل كما هو الظ في مقام
النقض فاعترض عليه اولا بان المستدل انما ابطل هذا الشق
بما ذكره من استلزام اعادة المعدوم او كون ما فرض علة
مستقلة غير مستقلة وظ ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة
فلا يتم النقض ثم لما استشعر انه يجوز للش ان يقول ان هذا النقض
نقض لبعض الدليل لا لتمامه كما بينا اضرب عنه وقال بل لا يتم دليله
في نفسه سواء كان نقضا لتمام الدليل او لبعضها او لم يكن نقضا
اصلا لحمل التوقف على معنى الاستتباع ومنع ان توقفه على احدهما
بخصوصها يستلزم امتناع وجود المعلول بدون تلك العلة
اذ لا يقبض العقل من ان يستتبع معلولا واحدا كل واحد من (معلول واحد شخصي)
امرين بحيث لو وجدا ابتداء حصل المعلول منه ولا يجري مثل
هذا المنع في صورة الاستدلال بان يقال لا نم انه اذا كان تاثير
موقوفا على خصوصية شرط بمعنى استتباع ذلك الشرط لهذا التاثير
زال بزواله نعم لو حمل التوقف على المعنى الذي اخذه الش لا يصح
هذا المنع لكنه ح يتم نقض بعض الدليل كما مر اذ لعله فرق بين
استتباع كل واحد من امرين معلولا واحدا ابتداء وبين ان
يستتبع شرط تاثيرا معينا ثم يزول هذا الشرط ويبقى التاثير
المعين لقيام شرط اخر مقامه بان الاول يجوز والثاني لا يجوز لكن
للمناقشة مجال واسع وبعض المناقشات الى المناقشة من

جريان مثل هذا المنع في صورة الاستدلال التي ذكرناها والى
الاعتراض الاول الذي ذكره الشارح وكذا الثالث لكن الثالث
كما ترى ليس مقبولا عند المحصلين اذ غرض السيد ابطال تمامية
العلتين المستقلتين بناء على اصولهم المبرهنة في مقامها
واما ان الدليل لم يتم على بعضها فرجوع الى الانظار المذكورة
في مباحثها وليس من خصوصيات الشارح من البين انه اذا كان
الخ لما حمل الشارح التوقف على امتناع الموقوف بدون الموقوف عليه
لابد له من اختيار الشق الاول اذ هذا المعنى لا يتحقق الا بالنسبة
الى القدر المشترك والاستاد لما حمل على معنى الاستتباع كما مر
اختار الشق الثاني ودفع منع الشارح بدعوى البداهة بانه اذا
الاستتباع متحققا بالنسبة الى القدر المشترك يكون الخصوصية
لغوا في العلية ثم لا يخفى عليك انه لو حمل التوقف على ما حمله الشارح
لم يكن كما هو المشهور بينهم وقد ذكره الشارح مرارا من انه يجوز توارد
العلل المستقلة على البدل معنى الكلهم الا ان يحمل العلة على
ما هو فردها فالذي يتلخص من كلام الشيخ الخ يعني لا
يجوز في الفاعل التعدد سواء كان على سبيل التبادل او التعاقب
وسواء كان الثاني مستقلا او مبقيا وبيان ذلك موقوف على
مقدمتين الاولى انه اذا تحقق هناك امور يصلح كل واحد منها
لان يستتبع امرا فبالحقيقة المستتبع هو القدر المشترك بين
تلك الامور والاستتباع انما يعرض له بالذات وعروضه لكل واحد
من الخصوصيات بواسطة الامر الاعم الذي هو القدر المشترك وقد
مرت الاشارة الى تلك المقدمة في بحث الامكان بالغير الثانية

ان الفاعل للواحد بالعدد اى بالشخص لا بد ان يكون واحدا بالعدد
اى بالشخص وهذا حق سواء كان التشخص عين الوجود كما نقل عن الفارابي
او لا واما لانه كما انه يقتضي العقل من ان يكون المؤثر
في الوجود شيئا ليس امرا موجودا كذلك يقتضي من ان يكون المؤثر في
التشخص ليس امرا متشخصا وهذا بناء على ان فاعل التشخص هو فاعل التشخص
والا فالمعروض هو ان الفاعل فاعل التشخص الموجود والمقدمة الاولى
ليست مختصة بالفاعل بل تجري في ساير العلل كما اشرنا اليه واما
الثانية فمختصة بالفاعل وذلك لان العقل كما لا يقتضي عن ان
يكون الموقوف عليه للوجود امرا ليس موجودا اذا لم يكن مفيدا للوجود
كعدم المانع والمعد كذلك لا يقتضي من ان يكون الموقوف عليه
للتشخص امرا غير متشخص اذا لم يكن مفيدا للتشخص ولاجل هذا الفرق
قال الاستاد لا يجوز ذلك في العلة الفاعلية وان جاز في الشرائط
والآلات ووجه استلزام المقدمتين للمطلوب انه اذا كان هناك
فاعلان سواء كان متبادلين او متعاقبين وسواء كان الثاني
مستقلا او مبقيا يكون بالحقيقة الفاعل الذي استتبع المعلول
هو القدر المشترك بناء على المقدمة الاولى والتالي باطل لما مر
انه لا يجوز ان يكون فاعل التشخص امرا غير متشخص بناء على المقدمة
الثانية ولما لم يصح المقدمة الثانية في غير الفاعل لم يتم الدليل فيه
فافترق حكم الفاعل وغيره ثم نقول اما استنباط المقدمة الاولى
من كلام الشيخ فهو انه نسب علية الهيولى الى القدر المشترك بين الصور
اى مهية الصورة لا الى كل واحد من المعينات على سبيل التعاقب وصرح
في هذا الموضع بانه اذا كان علة الهيولى واحدا منها فتوقف الهيولى على

واحد منهما وانعدم بانعدامه حيث قال عند تحقيق ان الصورة من
حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى بعد تحقيق ان المادة ليست علة
للصورة بوجه من الوجوه فلينظر هل يمكن ان يكون الصورة
وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا تفارق
مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى
المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان
هذه الصورة لو كانت وحدها العلة لكانت المادة تعدم
بعد عدمها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عنها
ولكان تكون تلك المادة حادثة ولكانت تحتاج بها الى مادة اخرى
فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون
المادة انما تفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن لا يستحيل ان يكمل
فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال ان يقول
انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة فاذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة
فوجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء
وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة من النوع بل من حيث هي
صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا ذلك
الشيء والصورة من حيث هي صورة دائما توجد كذلك ثم قال القائل ان يورد
ان مجموع تلك الصورة الى آخر ما نقله الاستاد واما استنباط المقدمة
الثانية فمن مجموع السؤال والجواب الذي نقله الاستاد وكذا يمكن
استنباطها من الكلام الذي نقلنا عنه حيث قال فلا يجوز ذلك
فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها العلة انها علة لكانت

المادة

المادة تتقدم بعد عدمها حيث لم يجوز في مقام علية الصورة للهيولى
ان يكون العلة هي مهية الصورة حتى يتقدم الهيولى بعدمها بل
نسبت العلية الى الصورة المشخصة ولهذا حكم بلزوم عدم الهيولى
بعدمها وذلك لان الصورة اذا كانت وحدها علة لا يكون الا علة
فاعلية والذي تحصل مما ذكرنا ان التوقف بمعنى الامر المقتضي للتاخر
الذي هو مدلول الفاء الذي عبرنا عنه في هذا البحث بالامتناع
لان الامتناع لازم اذا عرض لشيء حقيقة لا يمكن تحقق ذلك الشيء الموقوف
بدون الموقوف عليه بناء على ان الممتنع حقيقة في صورة التعدد هو
الامر الكلي ولا يمكن تحقق الموقوف بدونه ومن ههنا يظهر جواب آخر عن الاعتراض
المذكور في الشرح على قول المص ولا يجوز بقاء المعلول بعد انعدام
علة غيرها ذكره الاستاد ولا يحتاج فيه الى جعل العلة متناولة للموجدة
والمبقية معا كما لا يخفى ولا يصير المسئلة بهذا الا ان استلزام هذا الفرض
للتوقف للامتناع المذكور انما هو بعدم ملاحظة المقدمة المذكورة ان
الممتنع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي فان قلت على ما ذكرت
من استلزام التوقف بالمعنى المراد ههنا للامتناع المذكور يندفع منع
الاستاد عن دليل الشارح وكذا يندفع نظير هذا المنع على دليل السيد
كما لا يخفى قلت نعم كلام السيد وكلام الشارح على المشهور ثم اعلم
ان هذا التدقيق الذي ذكره الاستاد بدليل ان من كان عارفا بهذا
لا يجوز تعدد التحقيق المذكور من ان العلة في صورة التعدد هي الامر الكلي
تعدد العلل المستقلة ثم الحق ان يجعل النزاع في جواز تعدد العلل المستقلة
لمعلول شخصي تبادلا او تعاقبا لفظيا بان من قال بالجواز اراد بالعلة فرد ما
هو علة حقيقة ومن قال بالامتناع اراد بالعلة ما هو معروض العلية حقيقة

العلل المستقلة على سبيل التبادل والتعاقب
وتم جوازه لذلك مقام نزول لا بعد [illegible]

ونباء كلام الاستاد انه هل يجوز ان يتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز
ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على ان المراد بالعلة ما هو
فردها انه في هذه الصورة يتحقق تعدد العلل بمقتضى النظر الجليل
واما عند التحقيق والتدقيق فيظهر انه لم يكن هنا تعدد العلل
حقيقة فهكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق
ثم انكم قلتم حاصل كلامه منع التغاير اولا مطلقا ثم منع عدم امكان
كونهما عين ذات المصدر ثانيا بعد تسليم التغاير بحسب المفهوم
سياق الكلام يقتضي الخ نختار الثاني ونقول قدم جوابه
النقض بقوله فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى
المذكور عين ذات المصدر لانه في الحقيقة منع لقول الناقض مصدريته
لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره وقوله بخلاف الخ
بيان للفرق بين الدليل وبين صورة النقض لئلا يتوجه المنع الوارد
على صورة النقض على مقدمات الدليل ولا شك انه من هذه الجهة كان
مستندا لا مدعيا العدم ورود المنع على الدليل فالمنع في مقابلته
موجه واما قوله هيهنا باء الخ فالا بانما اشار اليه اولا بقوله سياق
الكلام يقتضي الخ وبيانه ان التسليم انما يتعلق بما تعلق به المنع اولا
والتسليم هيهنا انما هو تسليم قول المجيب لا بد ان يكون للعلة خصوصية
الخ فالمنع ايضا كان متعلقا به ويرد عليه ان المراد من هذا الكلام الزاما
هو التعدد بان يحمل قوله على انه لا بد من خصوصية اخرى مع كل صادر معنى
آخر وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود وان كان اعتباريا
فيلزم الكثرة لانه في مرتبة وحدة الذات اي قبل صدور شيء ما لا
يتحقق مفهوم لا في نفس الامر ولا في الاعتبار لانجمع انحاء الوجود معلول

ولو سلم ان ما هو معلول انما هو الوجود في نفس الامر فنقول لا
شك ان الاعتبار متحقق في نفس الامر وان كان المعتبر ليس كذلك
فاندفع ما قال السيد ان قوله وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود
غير مسلم اذ لا يلزم من اعتبار تحقق ما لا تحقق له اصلا وجوده
لا ذهنا ولا خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين مع
ان وجوده ممتنع ذهنا وخارجا باعتبار التحقق لا يكون مستلزما
للوجود ولا يلزم من اعتبار تحقق السلب وجوده على انا نقول اذا
لم يكن للسلب تحقق اصلا بوجه من الوجوه يكون من قبيل السلب
المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل
مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة
والحاصل ان السلب ح يصير من قبيل القسم الاول والكلام في
القسم الثاني وقوله لا يحصل الا بعد صدور الكثرة مبني على اعتبار
تعدد السلب على ما افاده صيغة الجمع والا فيكفي في حصوله صدور
واحد نعم يتحقق هناك كثرة وهو الواجب وذلك السلب المنضم اليه
ثم الظ من سوق كلامه انه بصدد اتمام ما يرد ودفع كلام الشيخ ويدل
عليه قوله وسلب الشيء لا يتوقف على ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء على ما
هو الظ وكان معنى كلامه ان السلب الذي له تحقق لا بد ان يكون
مسلوبه متحققا وهذا فاسد لان سلب الشيء عن شيء لا يستدعي
تحقق شيء من الطرفين لان تحقق النسبة يقتضي تحقق الطرفين لان السلب
الثبوت هو سلب النسبة لا النسبة ولو اقتضى السلب تحقق
الطرفين لزم ارتفاع السلب والايجاب عند عدم الطرفين مطلقا
هف والاظهر ان يق في اصل المطلوب لا اضافة وكذا السلب

اذا كان لهما تحقق في نفس الامر او في الاعتبار لم يكن واسطة
في صدور المعلول الاول لان جميع انحاء الوجود معلول سوى وجود
الواجب تعالى شانه والكلام في المعلول الاول في صورة
الاضافة يلزم زيادة محذور لان الاضافة كما كانت متحققة محتاجة
الى العلة كذلك الى طرفيها بخلاف السلب فانه لم يتحقق في نفسه
اذا اخذ بالوجه الثاني على ما قرره رحمه الله لا مسلوب ومحمل كلامه
في جانب السلب على ما ذكرنا حتى يكون كلاما مستانفا لا اتماما
لكلام القائل بعيد جدا فتامل   ولا يخفى على الفطن المنصف
انه ان اراد ان الخصوصية المشتركة لا تقتضي الا امرا مشتركا فلا تقتضي
خصوصية كل من المعلولين لعدم اشتراكها بينهما وذلك لان
المقتضى تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا فلا بد لخصوصية كل
واحد من المعلولين من مقتض كذلك نظيره ما قالوا ان القصود
الكلي والارادة الكلية لا يصير سببا للامر الجزئي ففيه بحث اذ لا
يكون الخصوصية مشتركة بين المعلولين بما تتعلقه بالذات والمشترك
بينهما وهو الامر الكلي حتى يكون المعلول امرا كليا فسلم ان اشتراك
الخصوصية بهذا المعنى يستلزم ان يكون المقتضى ايضا امرا مشتركا
كليا لكن من قال بالخصوصية المشتركة لم يرد هذا المعنى وان اراد
انها متعلقة بكل واحد من المعلولين بخصوصه فلا نسلم ان اشتراكها
بهذا المعنى يستلزم اشتراك مقتضاها وقوله لان المقتضى تابع
للمقتضي اشتراكا واختصاصا قلنا المقتضي في الحقيقة هو الفاعل
وهو امر مخصوص غير مشترك في نفس الامر ولو سلم ان الخصوصية هي المقتضي
فنقول تلك الخصوصية امر جزئي [illegible] فلا يتكثر [illegible] في نفس الامر انما

يتكثر بتكثر تعلقها واما ما ذكره من النظير فمردود بان التصور الكلي
والارادة الكلية لا يتعلق بكل واحد من الخصوصيات بل بالامر الكلي
فليس من قبيل ما نحن فيه   صدور لا ليس صدور ا هذا الاستدلال
من قبيل ان كل زيد ابو عمرو وعمرو كاتب فزيد ابو كاتب واجراؤه فيما نحن
فيه ان كل العلة ذو صدور ب وصدور ب لا صدور ا فالعلة ذو لا
صدور ا وقد كان متصفا بصدور ا ومثل هذا الاستدلال من قبيل
الشكل الاول عند الاستاد صحيح الانتاج صرح به في تعليقاته على المحاكمات
والمطالع   وتفصيله ان اتصاف الشيء بامرين فيه نظر اما اولا فلانه
لو تم ما ذكره لزم تحقق التنافي والتقابل بين كل مفهومين كالمتخالفين مثل
السواد والحركة فانا نقول لا يجوز ان يتصف الجسم بهما من حيثية واحدة
وذلك لانه لا اتصاف الجسم بالسواد هو لا اتصافه بالحركة فلو اتصف
بالسواد من حيث اتصف بالحركة لزم اتصافه باللاحركة من حيث اتصافه
بالحركة هف واما ثانيا فبالحل وهو ان اتصاف العلة بصدور ا لا ينافي
اتصافها بلا صدور ا وذلك لان المنافي للاتصاف بصدور ا هو رفع
صدور ا لا لا صدور ا والفرق بينهما كالفرق بين العدم الذي هو رفع
الوجود وبين اللاوجود فان الثاني محمول مواطاة على الماهيات دون الاول
والسر في ذلك ان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار صدقهما على
ذات واحدة وحملها عليها والحمل على ضربين المواطاة والاشتقاق
والمعاني المصدرية التي من شانها الحمل على الحقايق اشتقاقا اذا اعتبر
نقايضها انما يعتبر نقايضها بحسب هذا الحمل وبهذا الاعتبار نقيض
الصدور رفع الصدور ونقيض الوجود العدم لا اللاصدور واللاوجود
وجود وقد يعتبر نقايضها بحسب الحمل المواطاة ونقيضها بهذا الاعتبار

في الوجود والصدور ثانيا للاوجود واللاصدور ولما كان المعتبر في
الصدور حمله اشتقاقا على ذات العلة فنقيضه بهذا الاعتبار ليس
الا رفع الصدور نعم لو اعتبر صدق الصدور على شيء مواطاة كان
نقيضه بهذا الاعتبار اللاصدور لكنه غير المبحث ومعنى التناقض
بالاعتبار الاول انه لا يجوز صدق الصدور ورفعه على شيء اشتقاقا
ومعنى الثاني انه لا يجوز صدق الصدور واللاصدور على شيء مواطاة
فبناء الاستدلال على خلط النقيض باعتبار الاشتقاق بالنقيض
باعتبار المواطاة والعجب كل العجب ان الشارح استدل في بحث الحال
بمثل هذا بعينه ورد عليه الاستاد هناك بالنقض والحل وههنا
استدل به على هذا المطلب العظيم الشان وبما ذكرنا يظهر حال
انعكاس التشنيع تامل ويندفع بمثل ما ذكرنا سابقا اما بان
يقال اذا وجب ب من حيث وجب ج بعينه لم يتحقق منشأ خصوصية كل منهما
بل يتحقق منشأ القدر المشترك او بان وجوب صدور ج هو لا وجوب
صدور ب فلو اتصف بالاول اشتقاقا اتصف بالثاني ايضا اشتقاقا
فلم يجب صدور ب عنه والحاصل انه يندفع عنه الايراد بارجاعه
اما الى الدليل الاول او الى الدليل الثالث وقد تما لكن انت
قد عرفت حال الدليلين ثم لا يخفى انه لا حاجة في اتمام الدليل الى ما
مهده اولا حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجده
لا يصدر عنه ولا الى اتمام امر الوجوب كما لا يخفى الشرح
اجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان
لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور فان قيل لزوم الدور ح فان
الواحد الحقيقي مع الاضافة الى معلوله الاول وسلب المعلول

المفروض ان الاخرى علة وكان هذا الكلام نشأ من النظر الى قول
الشارح بل جزء علة فانه يقتضي توقفه على المجموع لكن لا يلايم هذا الجواب
قوله حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة اللهم الا ان
يقال مراده حتى لا يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة
كما ذكره الشارح والجواب عنه من وجهين احدهما انه اذا توقف على
كل واحد توقف على المجموع ولو بتوقفات متعددة واطلاق العلة على
المجموع بهذا الاعتبار كاطلاق العلة على العلة التامة بمعنى جميع
ما يتوقف عليه المعلول على ما سبق وثانيهما انه اذا توقف المعلول على كل
واحد كان المجموع مجموع ما يتوقف عليه المعلول وصار كل واحد جزءا من
مجموع ما يتوقف عليه المعلول وجزء مجموع الموقوف عليه المعلول لا يكون
مستقلا فرد ولا يتوقف على الجزء الاخر وبذلك يتم المطلوب ولا حاجة لنا
الى اثبات ان المجموع علة وموقوف عليه للمعلول حتى يكون المنع عليه
قادحا في المطلوب هذا الموجه الكلام ما ذكره في مقام الجواب وفيه ان فيه دفع نظر
هو المنع والتزام محذور اخر وهو الاستدلال الشارح وللمتكلف حمله على الجواب
الاول بان يكون قوله سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا اراد به الموقوف
عليه بتوقف واحد كما هو الظاهر فهو لم يمنع التوقف على المجموع مطلقا بل
اثبت الموقوف عليه في الجملة حيث قال كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه
المعلول لكن لا يلايمه تفسير المجموع في الشرح المطلوب بقوله وهو انه لا يكون شيء منهما
علة مستقلة لان السؤال لم يكن متوجها على هذا الكلام على ما بينا الا
ان يتكلف بحمله على ما مر على مقدمة اخرى وقعت استطرادا وهي ان كل واحد
منهما جزء علة المستلزمة لكون المجموع علة موقوفا عليه ثم لا يخفى ان اثبات
كون المجموع مجموع ما يتوقف عليه المعلول مما لا حاجة اليه بل يكفي في المطلوب

وهو ان لا يكون شئ منهما علة مستقلة ان الاخرى موقوف عليها كما هو
صريح كلام الش وايضا التوقف على المجموع انما يستلزم عدم كون
كل منهما علة تامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه المعلول لا عدم كونها علة
مستقلة بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير اذ الفاعل المستقل قد
يتوقف المعلول على امر خارج عنه وهذا وارد على الش ايضا اذ التوقف
على علة اخرى لا ينافي استقلال هذه العلة لجواز ان يكون الاخرى
شرطا لتاثير هذه وجوابه انه لما فرض الاخرى مستقلة ايضا يتوقف
المعلول عليها استقلالا وهذه ينافي استقلال ما فرض مستقلة
تامل وهذا في قوله قلنا هذا اشارة الى انه اذا كان الموقوف عليه احدهما
لا بعينه اي لا يكون شئ منهما موقوفا عليه اصلا سواء كان الاحتياج ناشيا
من المعلول او العلة فلا يتعدد العلة قوله وعدم دخول احدهما
هذا مما لا حاجة اليه بل يكفي اختلاف طبيعة الجنس مع الفصل ولعل المراد
اما للمبالغة في اختلاف العلة وتغايرهما حتى لا يكون احدهما عين
الآخر ولا داخلا فيه واما لان الجنس قد يتحد بشرط دخول الفصل
والفصل قد يوجد بشرط دخول الجنس وح يكون كل واحد منهما عين
النوع وعين الآخر فلا اختلاف فاشار الى ان دخول طبيعة الجنس
في الفصل والفصل في الجنس ليس ضروريا لطبيعة الجنس والفصل
من حيث هي والجنس مع الفصل فيما نحن فيه غير معتبر فهذا الاعتبار
والا لما جاز صدور الكثرة باعتبارهما اولا يتصور ح اختلاف اعتبار
اصلا ولا يكون من هذه الجهة واحدا صرفا والدليل الذي سبق على تقديره
تمامه يدل على انه لا يمكن صدور الكثير عن الواحد من حيث انه واحد لان
اشتمال ذلك الواحد على الكثرة المشتركة بين الصدور بين نسبة الامضا



اورده السيد السند ههنا ان ما ذكره يقتضي ان يكون في
صورة تعدد العلل المستقلة العلة هي القدر المشترك وهو معنى
عام كيف يكون علة لشخص معين كما هو عند نقل كلام الشيخ انما
يرد ان لو كان تعددها باعتبار تعدد الفاعل والعلة باعتبار
تعدد الشرط ونريد هذا اما لو ان فاعل الحوادث انما
هو المبداء الفياض اي العقل الفعال وهو شئ يتبدل ولا يتغير
وقوله بدون ان يحصل امر آخر المراد ما يحصل منه التحصيل الآخر
لو بقي اشتهر فيما بينهم ان تحصيل الحاصل بتحصيل قبل هذا
التحصيل محال لا مطلقا لانا نقول قيد القبلية للاحتراز عن تحصيل
الحاصل بنفس ذلك التحصيل ضرورة ان تحصيل الحاصل قبل هذا
بتحصيل آخر مقارن لذلك التحصيل ايضا مح وان صدر من نفس
ذلك المصدر وبما ذكرنا من قولنا وان صدر من نفس ذلك المصدر
ظهر انه لو قال بدل قوله بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقت
ذلك التحصيل بدون تحصيل آخر لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل
لكان اشمل الا ان يحمل الامر على ما يتناول التحصيل وكان يجب
انه يجب ان نسبة هذا الزعم الى الش مستبعد جدا والظاهر ان
يقول مراد الش ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي لا بشرط الوجود
الخارجي ولا بشرط الوجود الذهني ايضا اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان اتصاف المهية بالوجود لو كان في الذهن لتوقف على اعتبار
الذهن وتصوره للمهية ونحن نعلم قطعا ان زيدا مثلا موجود في الخارج
ولا يتوقف اتصافه بالوجود الخارجي على ان يتصوره احد بعينه
بالوجود وح فالجواب ان موجودية المهية ليس بقيام الوجود بها واتصافها



١٩١

٤٧٨
صفحه

١٩١

بالوجود بل بجعل الفاعل كما سبق تحقيقه في كلام الاستاد وبعد
تعلق الجعل بنفس المهية فللعقل ان ينتزع عنها الوجود ويصفها
به على ما سبق تفصيله في كلامه وح هذا واراد بعدم الامتياز
الوجود الخارجي عن المهية بحسب الخارج ان يكون تحقق المهية
وتحصلها في الخارج بالوجود الخارجي ومعلوم بالضرورة ان عروض
امر لشيء في الخارج انما يتصور اذا كان تحقق هذا الامر وتقرره
بدون هذا العارض وليس الوجود الخارجي كذلك بالنسبة الى
المهية بخلاف ساير العوارض وبما ذكرنا اندفع ان العمى وجميع لوازم
المهية لما كانت اعتبارية لا تمتاز عن معروضاتها في الخارج ضرورة
ان امتيازها عنها في الخارج فرع تحققها فيه تحققا مغايرا لتحقق
المهية فيه فيلزم ان يكون اتصاف المعروضات بها في العقل دون الخارج
وما ذكرنا من تقدم الامتياز عبر عنه الاستاد بالعينية تارة وبالخلط
اخرى وهو مستفاد من كلامه رحمه الله بقي هنا بحثان الاول
ان المعلولية المضايفة للعلية بمعنى الايجاد لو كانت من العوارض
الخارجية لتاخرت عن وجود المعلول المتاخر عن الايجاد فيلزم
تاخر احد المتضايفين عن الاخر وهو باطل لما صرحوا به من انهما معا في
الخارج وفي الذهن لا علاقة بينهما العلية احدهما للاخر بل لانهما
لكونهما معلولي علة واحدة الثاني ان تاخر الايجاد عن وجود العلة
في الخارج يدل على كون الايجاد من العوارض الخارجية اذ المعتبر
في العوارض الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لوجودها مع تحققها وتاخرها
عن الوجود الخارجي اذ يجوز ان يكون ظرف العروض هو الذهن
لكن بشرط الوجود الخارجي كون العروض للشيء حقيقيا لا فرضيا

